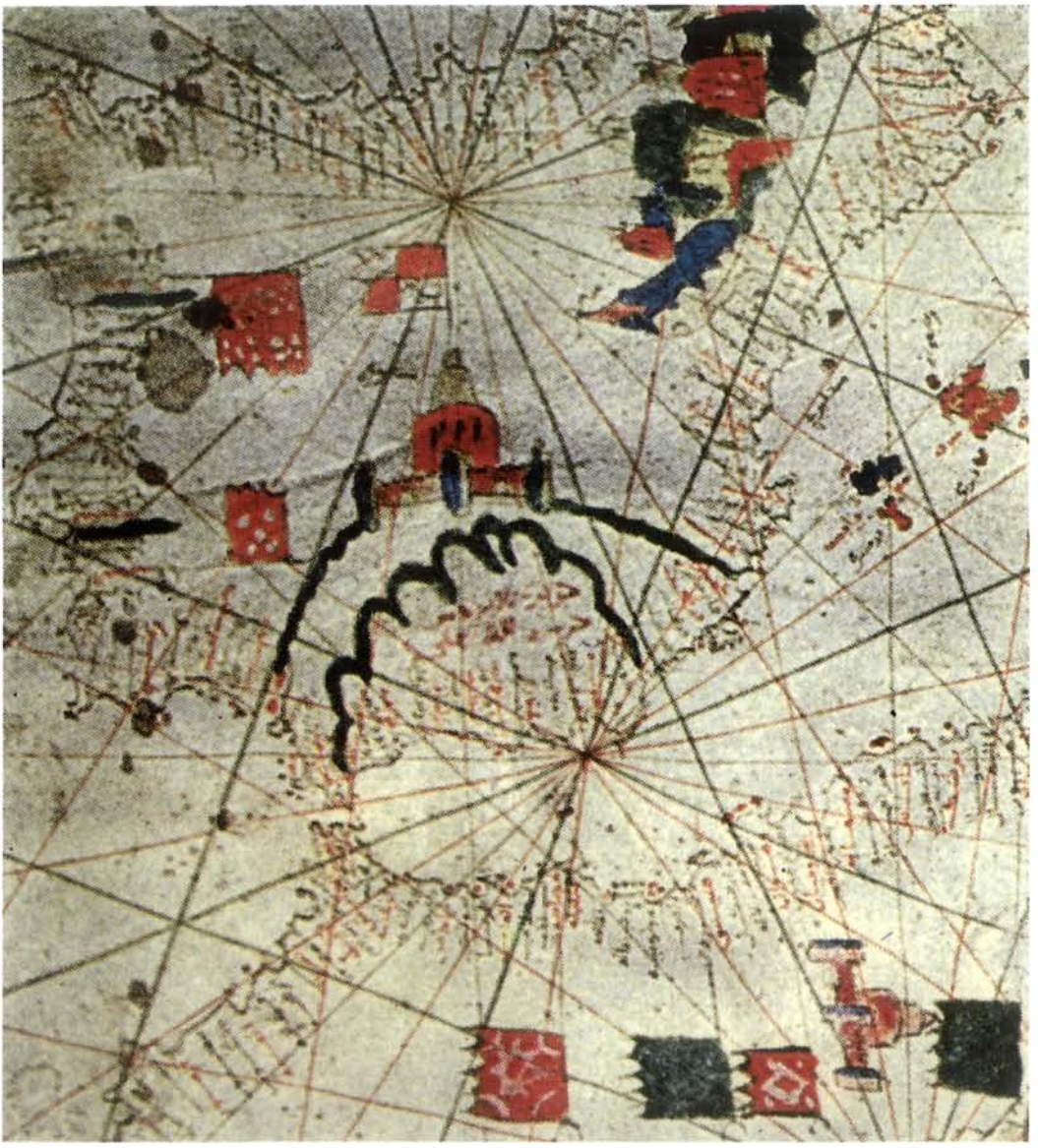
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos



Núm. 12, Teruel-Alicante, 1995
Centro de Estudios Mudéjares - Instituto de Estudios Turolenses
Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.º 12

Teruel - Alicante, 1995

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
María Jesús Rubiera Mata

Co-Director
Esteban Sarasa

Secretario de redacción
Luis F. Bernabé Pons

Co-Secretario
Antonio Gargallo Moya (†)

Coordinador
Francisco Javier Sáenz Guallar

Comité de redacción
Gonzalo Borrás Gualis
Míkel de Epalza
Francisco Franco Sánchez
Bernard Vincent
Jesús Zanón Bayón

Comité Asesor
Comité Científico del Centro de Estudios Mudéjares, con exclusión de las personas mencionadas anteriormente

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

Depósito Legal
Z-2.924-96

Impresión
INO Reproducciones, S. A.
Ctra. de Castellón, km 3,800, Pol. Miguel Servet, nave 13, 50013 Zaragoza

Editores
CENTRO DE ESTUDIOS MUDÉJARES - INSTITUTO DE ESTUDIOS TUROLENSES
ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS DEL DEPARTAMENTO
DE FILOLOGÍAS INTEGRADAS - UNIVERSIDAD DE ALICANTE

El Centro de Estudios Mudéjares es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses y patrocinada por el Gobierno de Aragón, la Excma. Diputación Provincial de Teruel, el Excmo. Ayuntamiento de Teruel y la Caja de Ahorros de la Inmaculada

Difusión
CENTRO DE ESTUDIOS MUDÉJARES
(Instituto de Estudios Turolenses, Apdo. de Correos 77, 44080 Teruel)

PRESENTACIÓN DE ESTE NÚMERO

La Revista *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes* inicia una nueva singladura con un giro de timón de algunos grados. Nacida en 1984 como revista arabística, en un momento de crisis en las publicaciones periódicas del arabismo español, hoy plenamente superada, ha realizado un viaje de diez volúmenes que dieron acogida a los muchos y diversos temas científicos que pueden tratarse sobre el mundo árabe e islámico, con especial dedicación a los que se referían a la costa este de la Península Ibérica, el Sharq al-Andalus, desde la conquista musulmana hasta nuestros días.

El nacimiento, desarrollo y multiplicación de otras revistas científicas arabísticas en estos años nos llevó a replantearnos la orientación de la revista a fin de evitar que el público lector de estas revistas, no muy numeroso, encontrase siempre la misma revista, aunque con diferente nombre. Y así, como una de nuestras secciones más apreciadas por el equipo editor, entre los cuales se hayan primeras espadas sobre el tema, era el de mudéjares y moriscos, decidimos especializar la revista sobre este particular. La reciente creación del Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses de Teruel indicaba la entidad de los estudios sobre la minoría islámica hispánica, tanto más cuanto el C.E.M. introducía también en su campo a los moriscos, los conversos musulmanes del siglo XVI. Ofrecimos al C.E.M. aragonés la co-edición de la revista y encontramos una respuesta entusiasta. De ahí que haya nacido este número XII de *Sharq al-Andalus* que se subtitula ahora de *Estudios Mudéjares y Moriscos* y que editan el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel y el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante. Sus secciones son una extensión de lo que ya ofrecía la antigua revista: una sección para los "mudéjares", otra para los "moriscos", otra titulada "textos y contextos" que tratará de la literatura aljamiada, de la morisca en sus diversas lenguas (árabe y español fundamentalmente) y de la literatura española en relación con los mudéjares y moriscos. La cuarta "sección" es novedosa pues tratará sobre el "Arte Mudéjar", que no tenía revista especializada, a pesar de la labor pionera en este campo científico del Instituto de Estudios Turolenses. Finalmente hay una *varia*, titulada "Notas" y una amplia sección bibliográfica, continuación de una fecunda tarea realizada por algunos de los miembros del equipo alicantino.

Aunque los editores de la revista están convencidos de la entidad de esta línea de investigación, hay algunos investigadores que opinan que la minoría musulmana hispánica o mudéjares y los conversos musulmanes o moriscos no ofrecen materia suficiente de estudio para una especialización, es decir, que la marginación persigue hasta nuestros días a los marginados de otras épocas. El estudio de mudéjares y moriscos no es marginal: es interdisciplinar, que no es lo mismo precisamente, y para probarlo convocamos un "Coloquio" en la Universidad de Alicante, "La Voz de Mudéjares y

Moriscos", que celebramos del 29 al 31 de marzo de 1995. El eco de la convocatoria en la sociedad científica humanística fue extraordinario, superando nuestras esperanzas, y del interés y calidad de las intervenciones da fe este número donde se publican las ponencias del Coloquio, no formando parte del mismo solamente las secciones "Arte Múdejar", "Notas" y "Bibliografía".

Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos es, por tanto, una revista interdisciplinar abierta a medievalistas, historiadores de la literatura, filólogos, historiadores de la Edad Moderna, historiadores del Arte, arabistas y otros investigadores que se dediquen a estos musulmanes hispánicos sobre los que creemos y sabemos que aún hay mucho que decir. Esta introducción es también una invitación a todos ellos para que colaboren en esta nueva etapa de la revista.

María Jesús RUBIERA MATA

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO

ABBOUD HAGGAR, Soha, Universidad Complutense de Madrid.

ABELLÁN PÉREZ, Juan, Profesor Titular, Historia Medieval, Universidad de Cádiz.

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, Catedrático de Escuela Universitaria, Filología Española, Universidad de Granada.

AULADELL PÉREZ, Miguel Ángel, Profesor Ayudante, Filología Española, Universidad de Alicante.

BERNABÉ PONS, Luis F., Profesor Titular, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

BONET O'CONNOR, Isabel, Universidad de California-Los Ángeles (U.S.A.).

CABAÑERO SUBIZA, Bernabé, Universidad de Zaragoza.

CÁCERES ENRÍQUEZ, Jaime, Embajador de la República del Perú.

CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette, Universidad de Bayonne (Francia).

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier,

COLÁS LATORRE, Gregorio, Profesor Titular, Historia Moderna, Universidad de Zaragoza.

CORTÉS PEÑA, Ángel Luis, Universidad de Granada.

CUTILLAS FERRER, José Francisco, Universidad de Alicante.

DOMINGO I GRABIEL, Anna, Institució Milà i Fontanals, C.S.I.C., Barcelona.

EPALZA, Míkel de, Catedrático de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

ESPINAR MORENO, Manuel, Profesor Titular, Historia Medieval, Universidad de Granada.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, Profesor Titular, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

GAFSI SLAMA, Abdel-Hakim, Institut National du Patrimoine, Túnez.

GARCÍA LÓPEZ, Aurelio, Universidad de Alcalá de Henares.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, Universidad de Granada.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, Catedrático de Universidad, Historia Medieval, Universidad de Sevilla.

HARVEY, Leonard P., Oxford Center of Islamic Studies, Universidad de Oxford (Gran Bretaña).

LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, Profesor Asociado, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

LÓPEZ-BARALT, Luce, Catedrático de Universidad, Literatura Española, Universidad de Puerto Rico.

MARTÍN CASARES, Aurelia, Universidad de Granada.

MARTÍNEZ ALBARRACÍN, Carmen, Universidad de Granada.

NAVARRO ECHEVERRÍA, Pilar, Universidad de Zaragoza.

PACIOS LOZANO, Ana Reyes, Profesor Titular de Universidad, Biblioteconomía, Universidad de Alcalá de Henares.

RUBIERA MATA, María Jesús, Catedrático de Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

RUBIO, Beatriz, Universidad de Zaragoza.

SALICRÚ I LLUCH, Roser, Institució Milà i Fontanals, C.S.I.C., Barcelona.

SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Mercedes, Profesor Titular, Filología Románica, Universidad de Oviedo.

SORIA MESA, Enrique, Universidad de Granada.

STOLL, André, Catedrático de Universidad, Romanística, Universidad de Bielefeld (Alemania).

TAPIA SÁNCHEZ, Serafín de, Catedrático de Escuela Universitaria, Historia Moderna, Universidad de Salamanca-Ávila.

VALERO CUADRA, Pino, Profesor Asistente, Literatura Española, Universidad de Bielefeld (Alemania).

VINCENT, Bernard, Profesor, Historia, École des Hautes Études, Paris (Francia).

ZANÓN, Jesús, Profesor Titular, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

Sección
Mudéjares

LA VEU DE SARRAÏNS I SARRAÏNES DE LA CORONA D'ARAGÓ A LA DOCUMENTACIÓ CRISTIANA DEL SEGLE XIV*

Anna Domingo i Grabiel

Aquesta comunicació parteix d'una recerca prèvia desenvolupada durant els anys 1989-1993 per a la realització de la tesi doctoral: "La criminalitat entre els sarraïns de la Corona d'Aragó en el segle XIV". En aquest sentit, vaig buidar sistemàticament registres de Cancelleria Reial i Reial Patrimoni i processos (corresponents als anys 1300-1350), dels arxius de la Corona d'Aragó de Barcelona i del Regne de València, a la recerca de documents relacionats amb aquest tema[1].

---

* Les abreviatures utilitzades són les següents: ACA= Arxiu de la Corona d'Aragó; ARV= Arxiu del Regne de València; C= Cancelleria Reial; Cf= Confer; CSIC= Consell Superior d'Investigacions Científiques; d.= diners; fol.= foli; MR= Mestre Racional; Op. Cit.= Obra citada; RP= Reial Patrimoni; reg.= registre.

1. Aquesta Tesi Doctoral va ser realitzada gràcies a la concessió d'una beca predoctoral del Ministerio de Educación y Ciencia, dins el Plan Nacional del Personal Investigador, a la Institució Milà i Fontanals del Consell Superior d'Investigacions Científiques de Barcelona, i fou dirigida per la Dra. M. Teresa Ferrer i Mallol. Els registres consultats foren els següents:
a) Jaume II: Comune, regs. 115-191; Gratiarum, regs. 192-230; Oficialium, regs. 231-234; Curiae, regs. 235-250; Sigilli secreti, regs. 251-254; Pecuniae, regs. 255-259; Solutionum, regs. 260-286; Cartes reials, caixes 1-165. b) Alfons el Benigne: Comune, regs. 428-472; Gratiarum, regs. 473-489; Curiae, regs. 519-530; Sigilli secreti, regs. 531-536; Inquisitionum, reg. 553; Cartes reials, caixes 1-34. c) Eleonor, regs. 1562-1563. d) Infant Jaume: Comune, regs. 351-360. e) Infant Alfons: Comune, regs. 363-381: Gratiarum, regs. 382-393; Curiae, regs. 404-410; Sigilli secreti, regs. 411-415. f) Teresa, regs. 426-427. g) Blanca, regs. 289-290. h) Infant Pere: Comune, regs. 563-574; Gratiarum, regs. 575-576; Curiae, regs. 577-579. i) Pere el Cerimoniós: Comune, regs. 585-665; Gratiarum, regs. 859-892; Curie, regs. 1052-1065; Sigilli secreti, regs. 1111-1138; Inquisitionum, regs. 1492-1493; Cartes reials, caixes 1-40. j) Processos de Cancelleria, núms 21/10, 32/3 (514/2), 12/14, 26/22, 19/2, 5/2, 3/1, 18/3, 18/5, 25/2, 25/3, 7/14, 523/11, 519/5, 502/11, 122/18, 126/2. 2. Secció de Reial Patrimoni: a) Batllia general d'Aragó, regs. 1688-1693. b) Batllia general de València, regs. 1701-1721. c) Batllia local d'Aragó, reg. 1601. d) Batllia local de València, regs. 1670-1671. e) Procuració reial d'Aragó, reg. 2634. f) Vegueria de València, reg. 2161. g) Merino de Saragossa, reg. 2628. h) Batllia de Barcelona, reg. 1571. B. Arxiu del regne de València: *Processos de Batllia*, regs. 1429 i 1431.

Fruit d'aquell treball són un gran nombre d'exemples de la veu dels sarraïns i sarraïnes, provinents molt especialment dels processos, en què sovint havien de testificar –i que són les fonts més directes–, com també dels documents oficials, que la recollien d'una forma més indirecta però igualment interessant.

Cal ser conscients de les mancances òbvies que hi ha en aquesta documentació. De primer, es tracta d'una veu sarraïna transcrita, mediatitzada, sovint traduïda i interpretada per l'escrivà cristià que va redactar el document. I aquí ja hi ha una pèrdua considerable de fiabilitat.

De segon, es tracta de documents oficials cristians, de vegades processals i inquisitorials, i aquest fet marca una barrera insadollable entre el que la població sarraïna volia dir i el que realment deia o havia de dir. Entre el que era real i el que es representava com a tal. En definitiva, aquest canal de comunicació que és la paraula, recorria, en aquest cas, camins sinuosos i plens de dificultats. I si aquest és un fet comparable amb qualsevol altra comunitat i en qualsevol època –ja que és un principi universal oferir resistència a l'autoritat–, també és cert que, en el cas de la població sarraïna, l'oposició als oficials cristians, portava implícit un refermament de la pròpia identitat.

Així, els exemples que ofereixo en aquest estudi, no deixen de ser mostres diluïdes. Amb tot, també és cert que la presència sarraïna és constant i que l'ús d'una llengua pròpia, el manteniment d'una cultura i religió específiques es veuen ben reflectits en els documents. En aquest sentit, penso que la presència de la paraula directa de sarraïns i sarraïnes és important, com ho és també la visió que en tenia la població cristiana, a mig camí entre el respecte a la diferència i la ignorància.

La brevetat de temps que imposa una comunicació m'ha obligat a realitzar una tria entre tota la informació i he optat per aportar a aquest estudi dues petites mostres diferents de l'expressió musulmana. D'una banda, una breu anàlisi de les escrivanies sarraïnes existents a les aljames baixmedievals, que van generar una important quantitat de documentació musulmana i, de l'altra, un exemple molt interessant de la cohabitació efectiva de la població sarraïna i cristiana en el territori, i que il·lustra el coneixement lingüístic de la llengua romanç entre els sarraïns.

* * *

És sabut que la població sarraïna s'organitzava en aljames o comunitats, depenents de senyor, i governades internament per oficials sarraïns –les atribucions dels quals van anar degradant-se al llarg del temps, ja que, entre moltes altres consideracions, la monarquia dictava el marc jurídic en què es podia desenvolupar la seva existència, imposava la seva justícia en les causes majors i en els casos interconfessionals. Com a conseqüència d'aquest control efectiu al damunt de la població sarraïna és que es va generar una importantíssima documentació de la Cancelleria Reial, que representa una ínfima part de la que s'hauria generat en relació a les aljames de senyoriu, molt més

nombroses que les de reialenc. Una documentació dels senyorius que ha tingut majors dificultats en la seva conservació i que ha arribat als nostres dies de forma dispersa i incompleta.

Amb tot, penso que és interessant assenyalar que, entre totes les prerrogatives que obtingueren les aljames, hi ha el fet que els va ser permès de conservar la seva religió, la seva justícia i tribunals –en casos menors– i els seus notaris.

I aquest no és un fet menor ja que implica el manteniment, després de la conquesta catalano-aragonesa, de les tradicions jurídiques i religioses de l'Islam i del coneixement oral i escrit (tot i que en sectors cada cop més minoritaris) de la llengua àrab. En definitiva, la conservació de canals de transmissió del saber que es va realitzar en llengua àrab, en romanç i, molt sovint, en aljamia. Precisament, la literatura aljamiada va sorgir en el si de les comunitats sarraïnes d'Aragó, com a resultat del progressiu desconeixement dels musulmans aragonesos de la llengua àrab però, a la vegada, del culte que es mantenia per l'escriptura àrab, símbol de la transmissió divina de l'Islam[2].

Efectivament, es pot afirmar que la traducció i conservació dels texts àrabs, per part dels sarraïns, es va convertir en una forma de resistència de les aljames sarraïnes, conseqüència evident de la seva intenció d'assegurar la continuïtat de la seva identitat islàmica enfront la progressiva aculturació cristiana, per la por de perdre la llengua i d'oblidar els seus orígens i la seva ciència[3]. És en aquest sentit que s'han conservat nombroses obres àrabs que, durant el període d'hegemonia andalusina s'havien escrit arreu de la Península o s'havien importat d'altres zones musulmanes, i entre els quals hi havia tractats jurídics.

Igualment s'han conservat fins a l'actualitat exemples de documents notarials musulmans, que serien ínfimes parts dels arxius que havien tingut les escrivanies dels alfaquins sarraïns, ja que, si bé a la documentació reial del segle XIV hi ha moltes referències a l'aplicació de la llei islàmica entre els sarraïns, malauradament hi ha pocs exemples del seu ús directe a l'interior de

2. O. HEGYI, «Observaciones sobre el léxico árabe en los textos aljamiados», *Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada*, XLIII, 2, Madrid-Granada, 1978, pp. 301-306.

3. María José CERVERA, «Resistencia cultural de los moriscos a través de sus escritos», *Destierros aragoneses I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 327-329, i Míkel de EPALZA, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», *Destierros aragoneses I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, p. 222. Així queda demostrat també per Mª del Carmen BARCELÓ, «Las cartas árabes de Vila-Real (Revisión del panorama mudéjar valenciano)», *Estudios Castellonenses*, 1, 1982, p. 367 i Dolors BRAMON, *Contra moros i jueus. Formació i estratègia d'unes discriminacions al País Valencià*, València, Tres i Quatre, 1977, pp. 150-151, en què afirma que la llengua àrab fou considerada pels sarraïns com una característica essencial de la seva col·lectivitat i la principal mostra de la seva resistència a l'assimilació.

les aljames que, evidentment, van emetre una documentació paral.lela a la de la monarquia o a la senyorial (específicament, dels senyorius eclesiàstics).

Mostres d'aquest fet són les diverses referències als oficials de les aljames que s'encarregaven de les funcions notarials i d'escrivania, oficis que, molt sovint, corresponien als mateixos alfaquins de les aljames, però també als alamins i cadis.

La documentació de cancelleria ens en dóna molts exemples, com és el cas de l'escrivà de Saragossa, Ybraym Abenaguar, encarregat de posar per escrit les decisions del tribunal del cadi[4]; d'Hamet Abenxua que, com a cadi de València, n'era també el notari –l'encarregat de fer "omnia instrumenta sarraçenica et açidaques"–[5] tot i que delegava gran part de les seves funcions en Mahoma Alfanequi, el seu escrivà i lloctinent[6].

La documentació d'aquests centres notarials –és a dir, amb valor públic– es va redactar bàsicament en llengua àrab, però també en aljamiada i en llengua romanç –catalana o aragonesa, depenent del territori de la Corona en què es trobés situada l'aljama en qüestió–, tal com podem comprovar en els exemples de documents que hi ha als processos i que demostren la realitat d'una tradició jurídica musulmana que es va anar transmetent al llarg dels temps i, segurament, de generació en generació entre famílies concretes de les diferents comunitats musulmanes que hi havia a terres cristianes, i a partir dels formularis notarials que es van redactar a la Península, des del segle IX[7].

Alguns exemples d'això els podem trobar en la referència a la comanda feta entre els sarraïns Azmet Almoquerdem, d'Elx, i Abdulaynç, de Petrer, i els cristians Ramon i Pere Sánchez, veïns de Xàtiva, la qual es va fer en document notarial redactat en àrab i llatí[8]. L'any 1308, Abolaix Abenhamiç, sarraí de Seta, havia presentat al cadi de Xàtiva "quoddam instrumentum arabicum" on s'especificaven els seus drets sobre una peça de terra situada en els termes de Seta[9]. Un altre document molt interessant del 1312 fa referència a

4. ACA, C, reg. 591, fol. 74 r. (1337, setembre, 25. Daroca).
5. ACA, C, reg. 868, fol. 104 v. (1340, maig, 15. Saragossa).
6. C, reg. 606, fols. 165 v.-166 r. (1340, abril, 25. Saragossa).
7. Mª del Carmen BARCELÓ, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, València, Universitat de València, Facultat de Filologia i Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984, p. 140. Cf. també, de la mateixa autora, «Notas tipológicas sobre un procedimiento foral: Dos cartas árabes del alamín de Benimuslem», *Al-Gezira*, 2, Alzira, 1986, pp. 124-132, amb la traducció de diferents documents de la darreria del segle XIV i principis del XV. Cf. també W. HOENERBACH, «Cuatro documentos mudéjares originarios de Cataluña y de Levante», a *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M.*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 375-376. Així mateix, s'han trobat diversos documents escrits en àrab del segle XII al XIV, que també foren redactats d'acord amb els formularis notarials àrabs.
8. ACA, C, reg. 134, fol. 184 v. (1304, desembre, 26. València).
9. ACA, C, reg. 141, fol. 171 v. (1308, gener, 24. València).

uns deutes entre diversos sarraïns i Elvira Sánchez de Pomar, "cum instrumentis publicis, quibusdam per manus tabellionum christianorum et quibusdam per manus sarracenorum in arabico confectis"[10].

Tanmateix, de tots ells, el més interessant és el que descriu una apel·lació alçada per Ali Abenahuey, sarraí de Saragossa, a la sentència que va dictar contra ell el cadi dels sarraïns de Saragossa, tal com apareixia en el procés escrit en àrab i presentat a la cúria reial pel procurador d'Ali[11]. Finalment tenim notícia que l'alfaquí de Tarassona va escriure el 1323 "quoddam instrumentum scriptum in morego et in pergameno"[12].

Habitualment era l'alfaquí l'oficial que redactava els documents públics dels sarraïns de la seva comunitat i, tenia en si mateix, el càrrec d'escrivà. Era un ofici, sovint vitalici, però normalment s'havia de pagar una suma anyal pel seu gaudi, que era molt lucratiu, ja que el salari s'obtenia dels drets de l'ofici. Tanmateix, a vegades l'ofici de notari requeia en un *scribanus* o *scriptor*, personatges diferents als *faqis* o, fins i tot, en les mans dels propis cadis.

Per exemple, hi ha el cas d'Alzira on era l'alamí el notari, ja que "havia scrit e feyt açidach o carta nubcial (...) lo qual açidach havia fet en cas no legue, segons çuna de sarrahins"[13].

Tal com afirma l'investigador nord-americà John Boswell, aquests oficials eren molt importants en el desenvolupament vital de les comunitats sarraïnes ja que, notaritzar els documents era indispensable per a la protecció dels seus béns i drets. És per això mateix que esdevingueren els representants de les aljames davant el poder cristià[14]. A més, com a coneixedors de l'àrab escrit foren els veritables catalitzadors de la cultura islàmica, ja que el coneixement de l'escriptura no arribà a totes les capes socials de les comunitats sarraïnes. Si més no això és el que es desprèn de la deposició de Don Ayça Arenoso, sarraí de Tarassona, en relació a uns documents escrits per l'alfaquí d'aquella ciutat: "quia hic testis est illiteratus non poterat cognoscere", en contraposició al propi alfaquí que era anomenat, per l'alcalde cristià de la moreria "homo sciens et litteratus"[15].

---

10. ACA, C, reg. 150, fol. 124 r. (1312, octubre, 4. Lleida).
11. ACA, C, reg. 186, fols. 76 v.-77 r. (1325, maig, 27. Terol).
12. ACA, Processos de Cancelleria, núm. 3/1 (1323, juliol, 21. Tarassona).
13. ACA, RP, Mr, reg. 1705, fol. 22 v. (1359, gener-desembre. València).
14. John BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1977, p. 92.
15. ACA, C, Processos de Cancelleria, núm. 3/1 (1323, juliol, 21. Tarassona). Cal assenyalar, en aquest sentit, que l'alfaquí de Tarassona s'encarregava també de l'ensenyament dels joves de l'aljama.

L'excepcionalitat de la font que relata el cas de Jucef Alfudali, alfaquí i escrivà de Tarassona, permet establir, fins i tot, els salaris, que, en aquest cas concret, es consideraven molt elevats: ja que "multum petebat ei".

En el Quadre I annex, de les taxes notarials, he separat amb una ratlla horitzontal les taxes que els testimonis acusadors afirmaven que van pagar i les que l'alfaquí, a la part inferior, afirmava haver demanat. A través d'aquest segon grup de preus es pot determinar, amb gran exactitud, quin era el salari adequat per l'escriptura de cada document, ja que l'alfaquí utilitzava aquests preus per defensar-se de les acusacions d'abús d'autoritat i, per tant, devien ésser els habituals dels escrivans. Si tenim en compte aquestes taxes, i la gran quantitat de documents que s'havien de fer en el desenvolupament normal de les aljames, podrem imaginar els elevats recursos econòmics que proporcionava aquest ofici.

Els alfaquins, com els notaris cristians, redactaven tota mena de documents, i també llibres on registraven les còpies de tots els instruments emesos per la cúria sarraïna: "quendam librum ubi reperiret qualiter sentencia sua". La còpia sistemàtica dels documents notarials i judicials va crear autèntics arxius a les aljames, tot i que ara s'hagin perdut. Per exemple, Jucef Alfudali, en unes seves respostes als testimonis que havien declarat contra ell, aclaria que li havien arribat "libris aliorum alffaquinorum suorum predecessorum" on podia trobar les diferents escriptures realitzades en temps anteriors a la seva administració.

D'altra banda, una frase del mateix document exposa que, efectivament, era el mateix alfaquí qui escrivia els documents. El context es troba davant una queixa que li havien fet perquè no escrivia els documents correctament i, contra aquesta acusació "dicit dictus alffaquinus quod multociens accidit quod scriptores deffective scribunt et non tamen scienter nec maliciose quia mens hominis labilis est".

És per això que les fonts els atorgaven l'ofici de notaris o escrivans, a més del d'alfaquí. Aquest és el cas de Mahomat Alborgi, alfaquí de Tarassona, que fou acusat d'haver fet "falso modo aliqua publica instrumenta"[16], mentre que Jucef Alfudali, l'any 1337, era acusat d'haver comès nombrosos crims en la seva administració: "conficiendo instrumenta et scripturas eaque falsando et scribendo cum falsis testibus"[17].

Si aquest va ser un canal importantíssim de manteniment de la pròpia identitat entre la població musulmana, a través d'unes escrivanies que generaven documentació en àrab i conservaven així la llengua escrita dels seus avantpassats, el cert és que la llengua de sarraïns i sarraïnes va ser, efectivament l'àrab, però també el romanç.

16. ACA, C, reg. 578, fol. 207 v. (1334, març, 24. Lleida).

17. ACA, C, reg. 592, fol. 282 v. (1337, agost, 21. Daroca).

L'aprenentatge del romanç significava la possibilitat de comunicar-se amb la població que representava, en les ciutats –que no pas en diverses zones camperoles de la serrania valenciana, per exemple– la majoria absoluta i la principal detentora del poder social i econòmic.

Així, malgrat les prohibicions legals, les advertències de l'autoritat i les disposicions de la cúria papal[18], les relacions interconfessionals van adquirir un caràcter habitual, només trencat per la intervenció de l'autoritat en alguns casos que derivaven en afers delictuosos.

El contacte sarraí i cristià va desembocar en l'establiment de tots tipus de relacions: econòmiques, laborals, comercials, socials, i fins i tot, amoroses i d'amistat, entre moltes d'altres, i va néixer i consolidar-se de fet, la comprensió entre ambdues confessionalitats[19].

N'hi ha moltíssims exemples. De tots ells, sobressurt el procés, que presento en apèndix documental, realitzat contra un sarraí, que va amagar la seva identitat per poder tenir relacions sexuals amb una prostituta cristiana i que és un magnífic exemple per il·lustrar el nivell de cohabitació existent entre la població sarraïna i cristiana, a tots els nivells[20].

Aquest document presenta diversos punts d'interès. De primer, la inequívoca familiaritat entre la població cristiana i sarraïna, tant a nivell de relacions humanes –que com ja he afirmat anteriorment, mai van deixar d'existir– com a un nivell més físic, ja que, efectivament, les diferències corporals, d'imatge, entre una i altra comunitat, no existien de fet, tal com es demostra en les nombroses reglamentacions encaminades a marcar diferències en l'aspecte físic entre les tres comunitats confessionals de la Corona Catalano-aragonesa -incloent, així, la jueva[21].

De segon, la llengua de comunicació, que en aquest procés és el català, i que deixa entreveure un problema de pronunciació per part del pastor sarraí, propi d'una persona que habitualment parla una altra llengua, en aquest cas l'àrab, però que coneixia i parlava també el català.

---

18. Cf. Francisco A. ROCA TRAVER, «Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338)», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, V, 1952, p. 160 i M. Teresa FERRER i MALLOL, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC, 1987, p. 41.

19. En paraules de Ferran GARCÍA-OLIVER, *Terra de feudals. El País Valencià en la tardor de l'Edat Mitjana*, València, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1991, pp. 58-59: "Homes i dones de camp, moros i cristians, presentaven més concomitances i punts de contacte del que generalment s'accepta (...) fidels de Crist o de Mahoma, tots eren pagesos".

20. ACA, Processos de Cancelleria, núm. 12/14 (1304, novembre, 27).

21. Cf. M. Teresa FERRER, *op. cit.*, el capítol 3 "La imposició de distintius", pp. 41-60.

És interessant comprovar en aquest document excepcional, com l'amic cristià d'Aycolà li resol aquest petit problema, aclarint que és serrà i que ve del port.

En definitiva, és aquest un procés ric en matisos i que presenta, gairebé 700 anys després de la seva redacció la vitalitat pròpia d'una societat en què la convivència multicultural era la norma, i excepcional el trencament d'aquesta. I aquest fet, més enllà de qualsevol altra interpretació, unit a l'existència d'unes escrivanies musulmanes, encarregades de mantenir la fe pública i una institució notarial, dóna la mesura de les capacitacions i potencialitats que van continuar mantenint sarraïns i sarraïnes a la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Un "modus vivendi" que difícilment ha pogut tornar a aconseguir, en tota la història, una comunitat confessional diferent a la que detenta el poder.

* * *

APÈNDIX DOCUMENTAL

1304, novembre, 27

Denúncia interposada per Alicsèn de Tolba contra el sarraí Aycola i contra Llorenç, pastor de la comanadoria de Xivert, per tal que van amagar la identitat del sarraí per a poder mantenir relacions sexuals amb ella.

ACA, Processos de Cancelleria, núm. 12/14.

V° kalendas decembris, anno Domini, M° CCC° IIII°.

N'Arnau d'Alós, reebé I[a] letra de comissió del religiós frare G. de Falç, loctinent de comanador en Xivert, la tenor de la qual és aytal:

"De nos, frare G. de Falç, loctinent de comanador en Exuert, al amat nostre Arnau d'Alós, salut, en [...] sobre [f]eyt d'aquela denunciació davant nos és estada posada per Alicssèn de Tolb[a], contra [A]ycola, sarray, [Lo]renç, pastor, a vos, en jutge assignam et comanam mana[ns] que, vista la denunciació, el dit negoci oyat,et per fin deguda segons raó e Fur de València, [de]termenet.

Date in Alcalano, V° Kalendas decembris, anno predicto."

E per auctoritat de la dita comissió, lo dit Arnau d'Alós, jutge, [f]eu çitar lo dit Lorenç per en Bernat Tàpi[e]s, sayg, [que] compar[e]gu[é]s davant eyl.

E com [...] lo dit jutge no pogés citar lo dit Aycola, sarray, com se fos absentat et eyl bonament no sabés cert loch on l[i] pogés [por]tar la dita denunciació, feu legir al dit Lorenç, pastor, segons que.s seguex:

Davant vos, senyer frare G. de Falç, loctinent de [coma]nado[r] en Exivert, yo, Alicsèn de Tolba, denunciu [de] cl[a]mosa insin[...]iació, Aycola, sarray de la moreria de Xivert, lo qual, [falsa]ment et en[ga]nosa, en desonor de Déu [et] de la fe catòlica et de crestiandat, et en me[n]spreu et en [vito]peri de la seyoria [de]luns que hom comtava IX kalendas deembre, en la present, a la cabana dels frares, dins el terme de Xivert, de nuyt,

ab conseyl et fals tra[ct]ament de Lorenç, pastor de la dita cabana, lo dit Aycola, sarray, se mudà son nom de conseyl del dit Lorenç, ço és que.s faya dir Johan et que parlàs com a serrà et deya que era del port et aquel no·u fos. E per lo fals tractament del dit sarray et Lorenç, per deastre meu et per [m]on pecat, lo dit/ sarray, jagués et usàs carnalment ab mi, dién que era crestià et yo creén que fos, et per l[o] fals tractament del dit Lorenç et sarray sia estada ontada en fe de la se[n]yoria segons que dit és per tal ab la present denunciació requir, clamam mercè que [d]egudament que segons dret et rahó per vos, senyer, o per jutge vostre d[e]lega[t] sie en[an]tat contra lo dit saray et Lorenç, la qual denunciació relex et [...] a ofici de la senyoria saul que si mester serà, pusca instroyr, testimonis.

E.l dit jutge feu capítols de la dita denunciació.

Lo primer capítol que al tractament et ab conseyl del dit Lorenç, pastor, lo dit Ayçola, sar[ray], se mudà son n[om].

Lo segon capítol que parlàs com a serrà et que era del port.

Lo terç capítol, que.s feu dir Johan et que ere crestià.

Lo quart capítol, que jagé carnalment, per tractament del dit Lorenç, ab la dita Alicsèn.

El V^en^ capítol la [dita] Alicsèn que més via via fora dién que.l dit sarray avia ja[gut] ab ela.

El VI^en^ capítol que.l dit Lorenç [par]lave adob [en]tre la dita Alicsèn et [el] dit sarray que.l dit sarray li donàs XL solidos.

El VII^en^ [capítol] que·l [dit] Lorenç dix que en [...] tengut a la dita Alicsèn et que·ls li d[a]ria le[ndem]à maytí.

Lo uytèn capítol, la dita Alicsèn dix al dit Lorenç que·s prengués guarda del dit m[oro] que no·s n·anàs, que si·u faya, que.l dit Lorenç pendria aquela pena que.l dit sarray devia [r]ebre./

En novèn capítol, que·l dit Lorenç, ab lo dit mor[o] ensems se n'anaren ab lo bestiar.

El deèn capítol, que·l Lorenç dix quan vench l'endemà maytí la dita Alicsèn, que[·l] dit moro seria alí al dia clar et que les pagaria.

Lo onçèn capítol que·l dit Lorenç tram[è]s Pedrolo qui ere s[eu] companyó que anàs al dit moro et que·l dixés que vingués [a] la cabana.

El doçèn capítol que.l dit moro dix que no·y [v]olia anar, que engana[r]-lo volia el dit Lorenç.

El XIII^en^ capítol que la dita Alicsèn dix que.s [...] clamar al se[nyer].

Disapte, que hom comt[a]ve IIII^o^ kalendas de[cembris], comparet lo dit Lorenç davant lo dit jutge et fe[u] legir a aquell la dita denunciació a la qual lo dit Lorenç respòs et negà aq[uella] aytant com fa[ya] contra eyl.

E·n aprés lo dit jutge donà et feu capítols de la dita d[enunci]ació [...] aquels de[m]anà et enterrogà pre[...]sament lo dit L[orenç]. Als quals capítols l[o] dit Lorenç respòs a cascun [...] et dix que no·y [sa]bia res.

Et aprés lo [dit] jutge [per] sagrament reebé confessi[ó] del dit Lorenç et el dit Lorenç dix que veé e[n la c]abana a II^es^ femb[re]s públiques de [les] quals d[ey]en a la I^a^ Alicsèn et a l'altra Mariferando et que [...] et el [d]it moro, per nom Ayçola, et que oy cridar d[e] nit, via fora, en la miga nuyt a la dita Alicsèn et que deye que.l dit Ayçola [avia] jagut ab eyla carnalment, mas dix que eyl no·y consentie ni per consentiment d'eyl, lo dit sarray no·y avia ren feyt./

Disapte, que hom conta[v]a nonas decembris, el dit jutge reebé testimonis s[o]br[e] lo dit feyt, segons que·s seguex.

Pedro, fil de Enegot Saragoça, testimoni, jurat fo de testimoni per los dits capí[tols] et per tote[s a]ltres circumstàncies et de tot ço que sabés el dit feyt et [...] feyt avia que passat avia bé XX jorns que vengren II^{es} femb[res al]s p[as]to[r]s de la cab[ana] del Temple, dels quals pastors la I a nom Lorenç et [el] dit testimoni et així les dites fembres demanaren a eyls si avia [a]ltr[a] companya ab eyls [et] els dit[s] pastors digueren que hoc, un moro mas, que·l [...a]via ja p[ar]lat ab [lo] moro et li dix si volie jaure ab la una de les dites f[embr]es [...] sarray dix que no avia diners [et dix] lo dit Lorenç que eyl l'[in] prestaria, et que conselà [lo dit Lorenç] al dit moro que dig[és] que avia no[m] Johan et [que] parlàs [com a serrà] et que dixés que era del port [...] ab les dites coses dix que·l dit Lorenç lo·y [...] de saber que eyl i era present, dix encara el dit testimoni, que eyl et el dit L[orenç ...] lo bestiar, et que lexaren les dites fembres totes s[ol]es el corral [ab] lo dit moro qui·s faya dir Joh[an], l[o] qual se gità ab una de les dues fembres que a nom [Alic]sèn et que jagué carn[alment] ab eyla, fo lo dit [...] que jagut avia et que la dita Al[icsèn ...] que avia conegut que ere moro en son menbre [...] se meté via fora!, et el dit moro, per nom Ayçola, pensà de [fu]gir, et el dit Lorenç et el dit testimoni, que eren ab lo bestiar a [re]pastar, vengueren en continent al via fora! que oyren et la dita Alicsèn, [cri]dan dix que·l dit sa[rra]y, lo qual se faya dir Joan la avia a ontada, que avia jagut ab eyl[a] et que se'n yria clamar al se[nyer]; et el dit Lorenç dix que/ no se'n clamàs que eyl la faria ben pagar [...]eu adobar-se et així cridà lo dit moro que tornàs, et eyl tornà, et quan fo vengut, dix lo dit [moro] a[l] dit Lorenç que eyl l'avia enganat, que eyl se fiava en eyl així com foci son germà, et que·l dit Lorenç parlà adob entre la dita alicsèn et moro, feren avinença que.l dit moro li donàs XL solidos et el dit Lorenç que li serie [...] li darie maytí et que li dita Alicsèn dix al dit Lorencç que·s pre[...] moro que no·s n·anàs, que si·u faya ço que devia hom [...] moro faria hom d'eyl et així el dit Lorenç anassen ab lo dit [...] vench al maytí que·l dit Lorenç ternà a la dita Alicsèn [...] et així eyla aturà·s [...] et el dit Lorenç enviau lo dit testimoni et [...] el dit testimoni fo al dit [...] dix li que anà[s a la] cabana que·l dit Lorenç lo demana[va ...] que dix el dit sarray que no volia anar, que enganar-lo volia, que el dit Lorenç matex lo·y avia [...] que la dita Alicsèn se'n volia anar clam[ar ...].

E·n aprés, com lo dit jutge no atrobàs ni sab pus testimoni que·l en lo dit feyt et el dit Ayçola, saray, per lo dita [...] per ço que eyl degudament pogués contar com no sabés lo loch/ on se fos [...] ni fogí [...] feu aquel [...] ab crida pública per la vila d'Alcalà per en Bernat Tàpies, sayg et corredor públic segons que·s seguex.

Ara oyats que [...] fa hom a saber per manament de la senyoria, cuyt sapiat que [Ay]cola, sara[y] de Xivert és estat denunciat per Alicsèn de Tolba, crestiana, que [...] passats de nuyt, falsa[ment] et enganosa, feen-se eres [...] jag[...], a conéxer en lo [...] feyt, cite et fa citar públicament [...] Fur de València, dins XXX dies compareg[...] dret en [...] manera si no comparia dins los dits XXX [dies ...] et aut per [...].

Dimecres [que] hom con[tava] V idus decembris, [el dit] jutge publicà el dit [...] et publicat aquel [... d]emanà al dit Lorenç et si vol[...] dir a testimoni, dix que hoc. [...]/

Segons que.s segex. Ab yte[nci]ó que la in[quisici]ó feyta contra Lorenç, pastor, no val ne·s pot fer per Fur ne per dret, com [... do]na pública no fos davant la denunciació contra eyl fey[ta] per Alacsèn de Tolba, denunciadora de les coses en la dit[a] de[nun]ciació contra eyl proposades, diu lo dit Lorenç contra [... Ped]rolo, fil de Enegot Saragoçà, et la dita [...] testimoni no val ne neguna [...]./

Dix encara lo dit Lorenç que la dita Elicsèn no pot ni deu ésser entesa denunciadora contra el, segons Fur, ja sia que denunciat no sia posat [...] fos com que no és no deu ésser

entesa ni oyda per ço com és vil fembra pública et malvada et fa tot lo contrari de bona dona car [...]./

Al qual dia de diluns, damunt escrit, present lo dit Lorenç dins el casteyl de Xivert, n'Arnau d'Alós, jutge et conexedor del present negoci, donà et pronuncià sentència, segons que·s segex.

En nom de Déu, coneguén tot que per n'Alicsèn de Tolba fo posada denunciació davant l'onrat religiós et honest senyor frare G. de Falç, tinent loc de comanador en Exivert, segons que davayl davant vos, senyor frare G. de Falç, loctinent de comanador en Exivert, yo[a], Alicsèn de Tolba, denunciu Ayçola, sarray de la moreria de Xivert, lo qual falsament et enganosa, en desonor de Déu, et de la fe catòlica et de crestiandat et ens menyspreu et en vitoperi de la senyoria, daluns, que hom contava[b] nono kalendas decembris, et la presén cabana dels frares, dins el terme de Xivert, de nuyt, ab lo conseyl et fals tractament de Lorenç, pastor de la dita cabana, lo dit Ayçola, saray, se mudà son nom de conseyl del dit Lorenç, *et cetera.*

En aprés, lo dit loctinent de comanador a mi, Arnau d'Alós, notari d'Alcalà, per sa letra de comessió, lo feyt de la dita denunciació, comanà la tenor de la dita comissió és aytal. Donàs frare G. de Falç, loctinent de comanador en Exivert, a l'amat nostre Arnau d'Alós, salut en Déu. Sobre feyt d'aquela denunciació damunt [...]/ és stada posada per Alicsèn de Talba contra Ayçola, sarray, et Lorenç, pastor, a vos en jutge assignam et comanam manams a vos que vista la denunciació, el dit negoci oiats et per fin deguda determenet segons raó et Fur de València determenet.

Data in Alcalano[c], V° kalendas decembris, anno Domini M CCC IIII° per [...] de la qual dita et [...] lo dit jutge feu citar lo dit Lorenç, com lo dit Ayçola, sarray, fou absent per raó de la qual citació lo dit Lorenç fou retengut pres a la presó de la senyoria de la cavaleria del Temple, al qual dit Lorenç, yo dit jutge la dita denunciació legir l[...] et doní aquel los capítols, escrit [...] reebuda confessió ab sagrament del dit Lorenç sobre les coses negades [...] a reebre aquel testimoni que presentat fo [...] la deposició d'aquel fou poblicada et contra la dita deposició del dit testimoni, dit et al.legat fo, et aprés d'alcunes al.legacions et raons, fo renunciat et conclús al dit feyt et demanà sentència segons que totes les damunt dites coses en les actes damunt mi, dit jutge, audes et feytes són pus largament contengudes hon yo, n'Arnau d'Alòs, jutge damunt dit[d], vista la dita denunciació, et capítols et la resposta/ feyta aquels et la confessió del dit Lorenç et ço que·l dit[e] negoci estat die et pasat auda [...] deliberació et conseyl et acort de promes et savis [...] avent [...] uyls sent en manera de [...] examinada et entesa diligentment la deposició del testimoni del dit Pedro, fil d'Enegot Saragoçà, com per aquela deposició no [...] ésser [...] violència [...] lo [...] dit feyt com [...] sa deposició entre les altres coses en ço que diu que·l moro que.s faya dir Johan [...]s gità ab la una de les dites fembres que avia nom Alicsèn et que jagé carnalment ab eyla et diga en testimoni quan fo demanat com o sabie et dix que q[...] com la d[ita Alicsèn] los o dix et en [...] sia assí contrari mayorment com fos anat a respostar lo bestiar et present no fos entés encara ço que és dit que.l dit Lorenç dix et respòs a les dites fembres que I moro avia ab eyls et per ço no sia indiciis o senyals per que pugés ésser enantat a qüestions et turment contra lo dit Lorenç si [...] covinenment no puxe [...] per Fur de València et la dita denunciació no aie en sí fermetat et eficàcia per que puxe sostenir difinitiva sentència sobre·l principal feyt com en aytal cars [...]/ [...] no aie denunciació segons que dit és per ço lo dit Lorenç de la presó per la qual és tengut [...] de la [dita] denunciació [...]cialment absolau [...] Bernat Pinyol, Pere de Gelida et Berenguer Tosquela.

En aprés, dada et pronunciada la dita sentència, en Berenguer Tosquela, G. Verreyl de [...] en Xivert que·ls donàs a caplevar lo dit Lorenç, pastor, de la presó on lo tenia pres el dit frare G. oydes les pregàries d'aquels dits caplevadors, atorgà·ls de dar a caplevar lo dit Lorenç en aquesta manera et condició que no li pogés noure a sí ni a sa senyoria per nuyla

estada de temps que agés loc d'apelar [...] per lo dit jutge [...] si apelació per dret [...] lo dit Lorenç o els [dits caplevadors ...] mort o viu o C morabatins de pena les quals dites coses lo dit Lorenç o els dits caplevadors atorgaren et obligaren lurs béns./

(*Al dors*) De Panischola et cancelaven [...] sentència és bona et ben donada car en aquest cas se pertanuia acusació set no denunciació [...].

a. *Segueix*, Ayçola, *ratllat.*- b. *Segueix*, Nonas, *ratllat.*- c. *Segueix* XV, *ratllat.*- d. *Segueix* fase, *ratllat.*- e. *Segueix* Lorenç, *ratllat.*

QUADRE I. TAXES D'ESCRIVANIA

AFER	TAXES		
Procés de 19 folis	25 sous		
Còpia de procés		10 diners	
Recepció de testimonis		12 diners	
Tres fiances	4 sous	6 diners	
Escriptures	20 sous		
Escriptures	13 sous	6 diners	
"Pecia" de procés		12 diners	
Tres testimonis	1 sou	6 diners	
Açuçe	22 sous		
Document de donació	10 sous		
Document de divisió	8 sous		
Document de divisió	2 sous		
Document de divisió		18 diners	
Recepció de testimonis	4 sous		
Causa d'apel·lació	70 sous		
Còpia de procés	25 sous		
Paper amb còpia o original de procé		10 diners	
Recepció de testimonis		6 diners	
Document de fiança		12 diners	
Document de composició -amb dietes per desplaçam.	11 sous		1/2 cafís de blat
Salari per escrivà i advocat	30 sous		
Escriptura de procés i sentència	5 sous		
Procés i recepció de 6 testimonis	4 sous		

SARRAÏNS DESAVEÏNATS D'ELX A MITJAN SEGLE XV (1449) SEGONS LLUR PROPI TESTIMONI: DIFICULTATS ECONÒMIQUES I CONFLICTIVITAT INTERNA DE LA MORERIA

*Roser Salicrú i Lluch**

El 1391, l'infant Martí de Sicília va vendre a la ciutat de Barcelona, amb carta de gràcia, la vila d'Elx i el lloc de Crevillent. La venda ha d'inscriure's en el marc dels problemes econòmics que provocà a la monarquia catalano-aragonesa l'empresa italiana de l'Infant Martí, l'expedició a Sicília.

Tot i que Elx i Crevillent foren baronia de Barcelona fins el 1473, a partir del 1459 el municipi va deixar de cobrar les rendes que, en virtut del contracte de 1391, havia de percebre en compensació de la quantitat esmerçada en la compra de les poblacions.

Segons aquest contracte, Elx havia de pagar a la ciutat de Barcelona mil lliures anuals de les seves rendes, i Crevillent cinc-centes, en substitució de les rendes ordinàries d'ambdós llocs, que havien de ser administrades pel Consell d'Elx. Si les rendes ordinàries superaven aquestes quantitats anuals, el romanent havia de ser lliurat a l'Infant Martí però, si no hi arribaven, Elx i Crevillent havien de responsabilitzar-se de la diferència.

Per aquest motiu, la vila d'Elx va signar uns capítols en els quals es comprometia a pagar les 1000 lliures anuals en dos terminis, l'un per Nadal i l'altre per Sant Joan, tot admetent que si no podia arribar a satisfer aquesta quantitat li fos feta execució de béns.

Aquestes 1500 lliures anuals havien de considerar-se el rèdit de les 27.500 lliures que Barcelona havia pagat per la compra de la baronia. Tanmateix, la ciutat catalana podia tenir, a la vegada, ingressos complementaris (drets judicials i drets senyorials en totes les alienacions que es fessin d'aquest tipus de béns) i despeses, ocasionades pel pagament dels salaris dels administradors que gestionaven la baronia per la ciutat. De fet, la pos-

* Departament d'Estudis Medievals, Institució Milà i Fontanals - CSIC.

sessió de la baronia provocà al municipi de Barcelona una complexa problemàtica jurídica i econòmica[1].

Encara que la documentació processal del quatre-cents conservada als arxius catalans en general i barcelonins en particular que fa referència als sarraïns que vivien en terres de la Corona catalano-aragonesa no sigui, ni de lluny, tan rica ni abundant com la del segle anterior, i en especial la de l'Arxiu de la Corona d'Aragó[2], la compra d'Elx i Crevillent per part del municipi de Barcelona explica que a l'Arxiu d'Història de la Ciutat s'hi hagin conservat alguns documents que fan referència a les aljames d'aquests dos llocs que, algunes vegades, ens permeten captar la veu dels seus sarraïns.

És notori que, al llarg del segle XV, les comunitats sarraïnes de la Corona d'Aragó es trobaven en un procés de decadència cada cop més perceptible. Els segles de domini cristià havien anat debilitant els seus costums i les seves estructures, i les dissensions internes no hi eren gens estranyes. I més si tenim en compte que aquestes comunitats islàmiques normalment estaven formades per camperols que, sotmesos a la pressió fiscal de la Corona o dels senyorius jurisdiccionals, ja tenien prou feina per subsistir.

Aquesta pressió fiscal estava inevitablement associada, quan esdevenia del tot insostenible, amb l'emigració dels sarraïns cap a d'altres territoris on tenien l'esperança, sovint més il·lusòria que real, de poder seguir vivint i treballant amb càrregues fiscals i en condicions econòmiques menys feixugues[3].

Encara que els senyors, constantment preocupats per l'abandonament de les terres i les conseqüents pèrdues econòmiques que els ocasionava l'emigració dels sarraïns, intentessin fer tot allò possible per obtenir mesures restrictives de la seva mobilitat, els sarraïns catalano-aragonesos disposaven de plena llibertat per canviar de lloc de residència a l'interior de les fronteres de la Corona.

---

1. Vegeu J.-F. CABESTANY I FORT, J. SOBREQUÉS I CALLICÓ, «Elx i Crevillent, baronia de Barcelona (1391-1473). Notes i documents per al seu estudi», dins *Primer Congreso de Historia del País Valenciano. Valencia, 1971*, volum II, València, Universitat de València, 1980, 625-638, i M.T. FERRER I MALLOL, *Les aljames sarraïnes de la Governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, CSIC-Institució Milà i Fontanals, 1988, 40-42. Específicament sobre Crevillent, J. HINOJOSA MONTALVO, «Crevillente: una comunidad mudéjar en la Gobernación de Orihuela en el siglo XV», dins *IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía. Teruel, 1987*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1992, 307-317; IDEM, «La gestión de la renta feudal en Crevillente durante el siglo XV», *ibidem*, 319-337.

2. Recordem que, el 1419, es va crear l'Arxiu del Regne de València.

3. El despoblament de les aljames del regne de València, almenys a les terres de la Governació d'Oriola, va esdevenir, des de la Pesta Negra, un problema crònic. Vegeu M.T. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC - Institució Milà i Fontanals, 1987, 105-135. Per al cas aragonès, vegeu P. PÉREZ VIÑUALES, «Presión fiscal y emigración: algunos ejemplos de aljamas mudéjares aragonesas», dins *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 13-15 de septiembre de 1990*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1991, 75-86.

Només durant la Guerra dels Dos Peres, concretament el 1360, sabem que quedaren prohibits els canvis de residència, fins i tot entre dos llocs del patrimoni reial, per evitar l'abandonament de les terres. Però aquesta mesura també va afectar, a més d'als sarraïns, als cristians vassalls d'algun senyor.

De tota manera, sempre es van concedir algunes llicències particulars per canviar de domicili[4].

Hi havia una resistència especial per a permetre la mobilitat de les dones, sobretot si eren solteres, perquè eren un element important per mantenir o incrementar la població de cada lloc[5].

Els béns que els sarraïns es podien endur en canviar de residència era sempre el punt més conflictiu. No obstant això, no hi havia cap reglamentació general referent a això, i podia variar segons els costums de cada indret.

Malgrat tot, els senyors intentaven impedir sovint als moros que es traslladaven que s'emportessin llurs béns mobles per intentar evitar que marxessin.

Garant dels seus drets, la Corona defensava sempre, en casos particulars, els sarraïns que eren molestats en aquest sentit. I sempre recordava a qui els tenia per vassalls que els havia de respectar llurs franqueses, especialment la llibertat de canviar de lloc de residència i de vendre, abans de fer-ho, els béns que tinguessin a l'indret que abandonaven, mentre paguessin els seus deutes i no sortissin dels seus regnes[6].

En general, els trasllats de residència dels sarraïns foren prou freqüents, i podien obeir a diverses raons.

Podem destacar, per exemple, diverses menes de calúmnies, com les acusacions de relacions sexuals amb cristianes o de crims que no havien comès i que podien suposar-los la confiscació de béns. O també la coacció de les autoritats cristianes quan visitaven les moreries i preguntaven sobre llurs possessions sense donar-ne a conèixer els motius. Unes altres vegades, els moros podien canviar de residència a causa de la inobservància dels privilegis de què gaudien, o dels abusos dels oficials cristians.

Però un dels motius fonamentals, nodrit per l'esperança de prosperar en altres parts, fou, sempre, la misèria[7].

Encara que des dè mitjan segle XIV, després de la Pesta Negra, es van intensificar els esforços per retenir o atraure moros als senyorius o a les aljames de les ciutats mitjançant les rebaixes de les seves obligacions o contribucions fiscals, no sembla que aquestes mesures fossin sempre suficients.

4. M.T. FERRER, *Els sarraïns...*, 119.
5. *Ibidem*, 120.
6. *Ibidem*, 120-122.
7. *Ibidem*, 122-126.

La despoblació d'Elx, en concret, havia preocupat a la Corona almenys des de mitjan segle XIV, després de la Guerra dels Dos Peres.

El 1361, la reina Elionor, com a tutora del seu fill, l'Infant Martí, senyor del lloc, ja va intentar atraure nous pobladors a l'aljama per compensar les pèrdues ocasionades per la guerra. Concedí franqueses de peites, almagrams, sofres i altres impostos al llarg de quatre anys als moros que s'establissin a Elx o a Crevillent si es comprometien a viure-hi durant vint anys. El batlle els assignaria terres de conreu i casa. Un cop transcorreguts aquests quatre anys, haurien de pagar els mateixos impostos que la resta de sarraïns.

A més, per evitar que els moros que ja hi residien en marxessin, hagué de perdonar a les aljames d'Elx i de Crevillent els deutes contrets fins el 1361, perquè estaven del tot arruïnats a causa de la guerra, però també per fer front a les ofertes dels senyors de frontera, que havien fet concessions semblants o millors i que suposaven un greu risc per a la despoblació del lloc.

Tanmateix, aquestes concessions no degueren ser suficients per als habitants d'Elx i de Crevillent, perquè, el 1367, el rei va prohibir que els altres llocs de patrimoni reial admetessin els sarraïns procedents d'aquestes comunitats que n'havien fugit clandestinament per no pagar els impostos que devien a l'Infant Martí[8].

La moreria d'Oriola, que havia quedat abandonada a causa de la guerra, esdevingué, des de la fi del segle XIV i fins al moment que ens ocupa, mitjan segle XV, una competència deslleial i preocupant per a les d'Elx i Crevillent. La seva reconstrucció data d'aquests moments. Hi ha constància que alguns dels seus primers habitants procediren, justament, d'Elx. Però, sobretot, són incomptables les notícies que fan referència a qüestions entre Elx i Oriola pels constants impediments, molèsties, traves i extorsions que el procurador i el batlle d'Elx imposaven als moros d'Elx aveïnats a Oriola.

Arribaren fins a tal punt, que el batlle general de la Governació d'Oriola va pactar, el 1447, una concòrdia amb el procurador i el batlle d'Elx per regular les relacions dels desaveïnats d'Elx establerts a Oriola amb la seva antiga població.

Tanmateix, aquesta concòrdia no va acabar amb els problemes i, almenys fins a principis de la dècada dels cinquanta del segle XV, segueixen trobant-se queixes per les vexacions del procurador i del batlle d'Elx, que vetaven l'entrada a la vila als sarraïns aveïnats a Oriola i els ocupaven llurs béns[9].

8. *Ibidem*, 126-127.

9. A. NIETO FERNÁNDEZ, «La morería de Orihuela en el siglo XV», dins *Primer Congreso de Historia del País Valenciano...*, 761-771.

La vila i l'aljama d'Elx

Després d'haver estat sota dependència directa de la Corona al llarg del primer quart del segle XIV, la vila d'Elx, rica i important i amb diverses alqueries, formà part de diversos heretatges de membres de la família reial. Això, que la separà del patrimoni reial, permeté també, de fet, el seu retorn a la Corona diverses vegades, perquè suposava una situació especial[10].

Encara que les xifres d'habitants sarraïns d'Elx que es coneixen no siguin prou segures per realitzar estudis demogràfics, permeten de constatar, comparant-les amb les dels altres llocs, que Elx fou, almenys al llarg de la major part del segle XIV, el nucli sarraí més important de les terres de la Governació d'Oriola[11]. L'abundància de privilegis i de disposicions reials a favor de l'aljama n'és una altra mostra.

L'horta d'Elx era la més rica de la Governació dellà Xixona. Els sarraïns hi tenien assignada una part que s'anomenava el Magram o l'Almagram, regada per la sèquia de Marxena. Encara que a l'horta hi havia oliveres, segurament també devia haver-n'hi a les terres de secà[12].

El raval sarraí d'Elx era situat a la part meridional de la ciutat, a l'entorn de la mesquita. Sembla que la majoria dels seus habitants vivien de l'agricultura i treballaven, a cens del rei o senyor del lloc, les terres de la part del terme anomenada Magram. Però l'aljama sarraïna del raval d'Elx no era l'única del terme de la vila. Molts dels sarraïns vivien a l'Horta, on hi havia una altra mesquita i, tot i que algunes de les alqueries habitades per sarraïns pertanyien a l'aljama d'Elx, probablement n'hi havia d'altres que formaven aljama a part, si més no a la segona meitat del segle XIV[13].

Com les altres aljames, la d'Elx era regida per un consell de vells, presidit per un cadí. Segons Ibarra, i tal com ens permetran corroborar els nostres documents, a Elx el consell de vells estava format per dos jurats, que s'ocupaven de l'administració general[14] i que, normalment, eren citats amb el nom de vells[15], equivalent al de jurats o al d'*adelantats* de l'aljama[16].

10. M.T. Ferrer i Mallol, *Les aljames...*, 11-12, 34-42.
11. *Ibidem*, 50-52.
12. *Ibidem*, 85-86, 88.
13. *Ibidem*, 60, 64-65.
14. P. Ibarra y Ruiz, *Historia de Elche*, Alacant, Vicente Botella, 1895 (edició facsímil publicada a Elx, Manuel Pastor Torres Editor, 1982), 75.
15. M.T. Ferrer, *Les aljames...*, 61.
16. M.V. Febrer Romaguera, «Antecedentes y configuración de los consejos de viejos en las aljamas de moros valencianas», dins *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo...*, 147-169; idem, «Las morerías valencianas y la organización de sus aljamas», *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana. Segunda Época*, 67 (1991), 124.

Una de les seves tasques principals devia haver estat la de repartir els impostos de l'aljama entre els veïns, i és molt probable que haguessin estat també els encarregats de decidir el repartiment de talles per a subvenir a les despeses extraordinàries de la comunitat.

El 1317, Jaume II concedí als sarraïns del raval d'Elx que aquest repartiment de talles pogués ser anual, però disposà, a causa de les dissensions constants que solia provocar, que hi intervingués el batlle general dellà Xixona o un representant seu. Com que, segons sembla, els vells es perpetuaven en el càrrec i s'enfranquien a ells i a llurs parents de l'impost de l'alfarda, el 1318 el rei decidí que els vells encarregats de repartir els impostos haguessin de canviar cada any i que només poguessin gaudir de franquesa de cabeçatge i d'alfatrà durant l'exercici del càrrec. Però, com que el sistema nou encara provocà més queixes, el 1321 hom retornà al tradicional; tanmateix, el monarca recomanà al batlle general que vigilés que els vells obtinguessin franquícia d'impostos només per raó de llur ofici, i que no enfranquissin llurs parents[17].

El cadí o alcadí, una altra autoritat bàsica en el funcionament de l'aljama, compta amb notícies molt més abundants. Sembla, en principi, que era nomenat pel rei o pel senyor del lloc, i que rebia el salari del procurador d'aquest senyor, és a dir, de les rendes senyorials[18].

Els dos informes del 1449

Els dos informes que presentem sobre el desaveïnament de diversos sarraïns de l'aljama d'Elx, de l'estiu del 1449, són testimoni de totes aquestes dificultats.

A través de les seves pròpies declaracions davant del procurador general i del lloctinent de batlle de Barcelona o dels jurats de la vila, els moros fan palesos llurs problemes fiscals i econòmics. Però, a més, també van deixant aflorar, de manera més o menys explícita segons les circumstàncies, una sèrie de queixes que posen de manifest els conflictes latents a l'interior de l'aljama i, en especial, l'enfrontament entre l'alfaquí i l'alcadí i llurs partides o bàndols respectius.

Descobrim finalment que, per sobre de tot, els sarraïns d'Elx són menys capaços de fer front a les alfardes que els imposa llur alfaquí per despeses que ells consideren supèrflues que no pas al pagament de les rendes de senyoriu a la ciutat de Barcelona.

---

17. M.T. Ferrer, *Les aljames...*, 61-62. *Cf.* també M.V. Febrer, *Antecedentes...*, 162.

18. *Ibidem*, 62. Vegeu també M.V. Febrer Romaguera, «Los tribunales de los alcadíes de moros en las aljamas mudéjares valencianas», *Anuario de Estudios Medievales*, 22 (1992), 45-77; idem, «La administración económica de las aljamas mudéjares valencianas a través del estudio del oficio de alamín», dins *IV Simposio Internacional de Mudejarismo...*, 261-279.

A més, els sarraïns d'Elx es queixen de la connivència de llurs pròpies autoritats amb els oficials cristians, ja que no se'ls aplica justícia segons llur sunna i xara sinó segons la voluntat del procurador i del batlle de la vila, fet que agreuja, encara més, llur precarietat econòmica, perquè han de pagar despeses innecessàries que llur propi sistema judicial els estalviaria.

Descobrim, per tant, aquest malestar constantment latent a la moreria que no tan sols ja ha fet que molts sarraïns en marxin sinó que està a punt de desencadenar la partença de molts d'altres, disposats a fugir-ne si les autoritats cristianes, realment alarmades, no es decideixen a posar-hi remei.

El primer informe dels dos que analitzem data del 16 de juny de 1449, i recull el testimoni de cinc sarraïns de la moreria d'Elx que aquell mateix dia o l'anterior havien presentat al lloctinent de batlle de la vila d'Elx per la ciutat de Barcelona albarà de veïnatge a Albatera o a la Daia, aldees d'Oriola[19].

Havent sabut que el dia abans diversos moros de la moreria de la vila havien presentat albarans de veïnatge i s'havien fet veïns dels llocs esmentats, Joan Fernández de Mesa, regent de l'ofici de la procuració general de la vila d'Elx i del lloc de Crevillent per la ciutat de Barcelona, i Galceran Olivera, lloctinent d'Antoni Balaguer, batlle de la vila d'Elx i del lloc de Crevillent per la ciutat de Barcelona, es presentaren a la moreria d'Elx amb voluntat de proveir-hi, per conèixer les causes que els havien impulsat a marxar i per evitar que altres sarraïns fessin el mateix.

Abans, s'havien entrevistat amb Gabriel Serradell, lloctinent de receptor de les rendes de la ciutat de Barcelona, resident a la vila d'Elx.

Acompanyats de Joan Gómez, notari i escrivà de la procuració i de la batllia de la vila, i de Bernat Queixans i Fernando Javaloyes, que actuaren com a testimonis, reberen informació dels cinc sarraïns, sota jurament i a la mesquita, en presència d'Hamet Albarrani, vell i jurat de la moreria, i de Çaat Beoquexa, lloctinent de Cilim Zaem, l'altre vell de la moreria.

Tres dels sarraïns (Mahomat Bornocia, àlies Marvà, Amet Barrani i Mahomat Izmil) s'havien traslladat a Albatera, i els dos restants (Çaat Catmar, àlies Castelló, i Axer Tureytes) a la Daia.

Hom els preguntà, a tots ells, per quina raó havien marxat de la moreria, i si algú els havia induït a fer-ho. Finalment, se'ls va oferir la possibilitat

19. Sobre la Daia, vegeu J.A. BARRIO BARRIO, «El señorío de la Daya y el municipio de Orihuela en el siglo XV», dins E. SARASA SÁNCHEZ, E. SERRANO MARTÍN (eds.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX)*, vol. III, Saragossa, Institución Fernando el Católico, 1993, 259-270. Sobre Oriola i les seves aldees, M.T. FERRER, *Les aljames...*, 6-11, 55-60, 94 i ss; J.B. VILAR, *Historia de la ciudad de Orihuela*, vol. III, *Los siglos XIV y XV en Orihuela*, Múrcia, Patronato Ángel García Rogel - Obra Social de la Caja de Ahorros de Nuestra Señora de Montserrat -Obra Social de la Caja de Ahorros de Alicante y Murcia, 1977; A. NIETO, «La morería...», 761-771; J.A. BARRIO BARRIO, *El ejercicio del poder en un municipio medieval: Orihuela 1308-1479*, Alacant, Universitat d'Alacant, 1993 (tesi doctoral editada en micro-fitxes).

de prorrogar-los els deutes si acceptaven tornar a Elx, però només dos d'ells s'hi mostraren disposats.

Després d'escoltar llurs declaracions, el procurador i el lloctinent de batlle notificaren que el lloctinent de receptor de les rendes (amb qui s'havien entrevistat i a instància del qual el collidor importunava els moros perquè paguessin els deutes de la paga del Nadal anterior) s'havia mostrat disposat, en presència dels jurats de la vila, a concedir pròrrogues a tots els sarraïns que, bonament, no poguessin pagar els deutes derivats d'aquella paga.

Tot seguit, disposaren que, per tal que tots els moros se'n poguessin assabentar, es fes, immediatament, una crida a la vila per notificar-los-ho.

La crida, incorporada al document després de les declaracions, fou feta aquell mateix dia per Jaume Crespo, toca-trompeta i missatger del procurador i del lloctinent de batlle.

La crida feia saber a tots els moros veïns d'Elx que tinguessin deutes amb la senyoria de la vila o amb el collidor de les rendes de la paga de Nadal anterior, que el procurador i el lloctinent del batlle prorrogarien els deutes a tots els sarraïns que es presentessin davant seu a sol·licitar-ho. Altrament, si els interessats no es dirigien a ells, la manca de pròrroga hauria de considerar-se culpa seva, perquè ni el procurador ni el lloctinent del batlle no sabien qui eren les persones que n'estaven necessitades.

El segon document que analitzem aplega catorze declaracions més. La informació, en aquest cas, fou iniciativa dels jurats d'Elx. Les primeres declaracions són, també, del 16 de juny del 1449, però el testimoniatge dels sarraïns s'allarga fins al 23 de juliol del mateix any.

La informació fou rebuda per dos dels jurats de la vila d'Elx, Francesc Governa i Pere Quirant, que uns dies abans, durant un consell general a la sala o torre de la vila, havien rebut l'encàrrec de fer comparèixer els moros que s'havien fet veïns d'altres parts i els que volien marxar per informar-se de les raons que els havien impulsat a abandonar la vila, amb la intenció de comunicar-les als consellers de Barcelona perquè hi proveïssin com consideressin més convenient.

Davant les proporcions que semblava que podia adquirir l'emigració de sarraïns, el consell d'Elx estava alarmat. De fet, la despoblació de l'aljama els devia afectar directament en el pagament de les rendes a Barcelona, perquè, com ja ho hem dit, Elx pagava a la ciutat una quantitat fixa anual. Per tant, és possible que la mobilitat dels moros perjudiqués els cristians, perquè podia afectar llur tributació.

Davant dels jurats d'Elx, els sarraïns no declararen sota jurament, sinó tan sols davant de cristians veïns d'Elx que actuaren com a testimonis.

Dels catorze sarraïns que compareegueren davant dels jurats, nou foren interrogats i cinc presentaren clam, segons sembla per pròpia iniciativa, tot advertint els jurats que si no proveïen en les seves queixes marxarien de la vila.

A diferència dels moros que havien comparegut davant del procurador i del lloctinent de batlle a la mesquita, els jurats d'Elx només preguntaren als nou sarraïns que havien abandonat la moreria per quin motiu havien marxat. Tot i això, les seves respostes són molt més detallades que les dels sarraïns del primer document.

Sis d'aquests nou sarraïns (Masquema, Abdalla Ronceret, Axer Tureytes, Adducarim, Çaat Abençaot i Çaat Abençof) se n'havien anat a la ciutat d'Oriola; Mahomat Porruig, àlies Marvà, havia anat a la Daia; Hamet Albarrani, a Albatera; l'altre, Çaat Tureytes, digué que pensava marxar, però no on pensava traslladar-se.

Els altres cinc sarraïns que compareguereren i presentaren clam davant dels jurats d'Elx, quatre homes i una dona, encara eren veïns d'Elx. Tots excepte la sarraïna Zoayra (que era la muller de l'alcadí de la moreria, Ali Abençat Abençaot), manifestaren llur voluntat d'abandonar la vila si els jurats no satisfeien adequadament llurs queixes i peticions. Tres d'aquests sarraïns (Milich Xaep, Çaat Albarrazi i Yuceff Alcadi) havien estat membres del consell de l'aljama[20] de l'any anterior, i estaven obertament enfrontats amb la partida o bàndol de l'alfaquí, que sembla que era qui dominava l'aljama. De l'altre moro, Amet Sarria, només en sabem que era veí d'Elx.

Un cop acabada la informació, segurament el mateix dia 23 de juliol, data de les darreres declaracions, i un cop llegida davant del Consell d'Elx, es va produir, al Consell, un gran rebombori, però el document no ens indica si fou només entre cristians o si hi havia també alguns sarraïns.

El fet és que hi hagué una gran discussió sobre la conveniència o no de trametre la informació a Barcelona tal i com havia estat rebuda; alguns s'hi negaven, al·legant que els sarraïns no havien declarat sota jurament.

Durant la discussió, Pere Codines, àlies Sepulcre, lloctinent de Jaume Serradell, receptor de les rendes de la vila, va exigir que, en virtut del seu ofici, li fos donat trasllat de la informació, perquè la volia enviar personalment als seus senyors, els consellers de Barcelona, per tal que hi proveïssin. A més, volgué destacar i que constés en acta que ell, en nom del receptor, en consells generals anteriors s'havia ofert moltes vegades, i ara ho feia de nou, a esperar-se tant de temps com fos necessari per cobrar els drets dels moros que se'n volguessin anar de la vila si marxaven perquè no podien pagar les rendes de senyor i si, d'aquesta manera, podia evitar-ho.

El seu interès per destacar-ho és, sens dubte, conseqüència de les declaracions en sentit contrari dels sarraïns, que l'acusaven unànimament, tant a ell com al col·lector, d'importunar-los perquè paguessin, i que el responsabilitzaven, d'aquesta manera, de llurs trasllats a d'altres indrets.

20. Vegeu més avall.

Entre els moros que declaren a la mesquita i els que ho fan al consell només dos poden ser les mateixes persones. Diem poden perquè, encara que els seus noms coincideixin, llurs declaracions són notablement diferents davant dels uns i davant dels altres.

Tanmateix, és molt probable que, en tots dos casos, es tracti dels mateixos sarraïns. Encara que llur testimoni sigui diferent, res no ens impedeix de considerar-lo complementari. I, si observem les característiques generals de les declaracions en un i altre document, segurament podem explicar les aparents divergències en funció de davant de qui es presta la declaració.

La pràctica totalitat dels sarraïns interrogats atribueixen a la pressió fiscal a la que eren sotmesos llur abandonament de la moreria. Però, mentre que, al primer document, davant del procurador i del lloctinent de batlle i, sobretot, davant dels vells de l'aljama, consideren que el principal factor causant de llurs deutes són les rendes de senyor que han de pagar a Barcelona (sense oblidar, tanmateix, la pressió fiscal de l'aljama), els que declaren al segon document, davant dels jurats d'Elx, es queixen, sobretot, de les alfardes de la moreria, i en cap cas només de les rendes de senyor.

Sembla evident, per tant, que davant dels seus propis vells els sarraïns no declaren amb total llibertat, se senten coaccionats.

Podem apreciar quelcom semblant en relació amb un altre dels aspectes en els que més incideixen les declaracions davant dels jurats: els abusos en l'administració de la justícia per part del procurador i del batlle. Directament davant d'aquests dos, a la mesquita, al primer document, es produeix un mutisme absolut. Els sarraïns no gosen queixar-se, per por a represàlies. En canvi, al segon document, davant del Consell de la vila, els acusen repetidament, perquè els jurats d'Elx no es troben directament implicats en l'afer.

Per tant, sia perquè uns declaren sota jurament i uns altres no, sia perquè uns i altres se senten coaccionats de manera diversa o en diferent grau, sia perquè segueixen les pautes marcades per aquells que els han precedit en les declaracions, el cert és que, tant en l'un com en l'altre document, la veu dels sarraïns queda mediatitzada. Encara que no menteixin, en cada cas callen la part de la veritat que podria perjudicar-los.

El primer dels dos sarraïns que apareix als dos documents és Amet o Hamet Barrani o Albarrani[21], traslladat, segons declara en ambdues ocasions, a Albatera.

Al primer document, Albarrani digué que havia marxat d'Elx perquè no podia pagar al collidor els drets de senyor, i també a causa de les despeses que feia la moreria, després de reconèixer, però, que abans de presentar l'albarà de veïnatge havia pagat els seus deutes al collidor. Tanmateix, al segon

21. Al primer document també hi apareix un altre sarraí anomenat Hamet Albarrani, un dels dos vells i jurats de la moreria, que assisteix a les declaracions dels moros a la mesquita.

document, Albarrani va negar que hagués marxat d'Elx perquè no podia pagar els almagrams a la senyoria de la vila, ja que, segons ell, si treballava els podia pagar; afirmà, en canvi, haver partit a causa de les grans despeses que, per culpa dels grans plets que menava la moreria, li tocava pagar.

L'altre nom que coincideix a les declaracions dels dos documents és el d'Axer Tureytes. Al primer, Tureytes digué haver marxat a la Daia a causa dels molts drets a senyor que havia de pagar, que li impedien fer front als seus deutes. A més, admeté que, com que el collidor de les rendes l'importunava constantment i li venia les bèsties, havia demanat a Gabriel Serradell, lloctinent de receptor, que li prorrogués una mica els deutes, perquè havia estat malalt; però tant el collidor com el receptor s'havien negat a fer-ho. Afegí que, amb gran afany i treball, havia aconseguit pagar-los 100 sous, però encara els en devia 120, i no els podia pagar de cap manera. Finalment, també advertí que la moreria feia moltes despeses que tampoc no podia pagar.

En canvi, al segon document, Axer Tureytes apareix com a veí d'Oriola, no de la Daia. Digué, aleshores, que el collidor de l'any anterior, anomenat Antequera, l'havia amenaçat d'empresonar-lo perquè no li podia pagar els deutes i que, si ja li costava pagar les rendes a Barcelona, a sobre encara li exigien les alfardes que feia carregar l'alfaquí pels fets de la moreria, que no podia pagar de cap manera.

* * *

Els dinou testimonis de sarraïns que recullen els dos documents ens aporten un gran nombre de dades disperses sobre múltiples aspectes tant dels moros i de l'aljama d'Elx com de l'aparell administratiu cristià i dels mecanismes de funcionament del senyoriu de Barcelona.

Hem reproduït el contingut de les declaracions de tots aquests sarraïns, més o menys sistematitzades però conservant l'estructura original dels documents, als tres quadres gràfics que adjuntem al final de l'estudi.

Tot seguit, intentarem sistematitzar analíticament alguns dels aspectes que recullen, però només a partir del contingut de les declaracions, prescindint de l'estructura documental.

Estructura administrativa i fiscal cristiana i barcelonina a Elx

La documentació ens permet saber que, l'estiu del 1449, el procurador o regent de la procuració general de la vila d'Elx i del lloc de Crevillent per la ciutat de Barcelona era el donzell Joan Fernández de Mesa. Ja ho havia estat, prèviament, del juliol del 1435 al del 1436 i del setembre del 1439 a l'agost del 1448, i ho tornaria a ser, com a mínim, entre el febrer del 1453 i el desembre del 1456.

Sabem que, l'agost del 1448, va ser nomenat procurador d'Elx i Crevillent Ramon Savall; però no va arribar a actuar perquè, a finals de desembre d'aquell any, fou elegit conseller de Barcelona. És, segurament, per això que, l'estiu del 1449, encara trobem a Fernández de Mesa regint l'ofici. De fet, degué exercir-lo fins que, el setembre del 1449, fou substituït per Pere de Relat[22].

El batlle de la vila d'Elx i del lloc de Crevillent per la ciutat de Barcelona era Antoni Balaguer, però a la documentació només veiem actuar el seu lloctinent, Galceran Olivera.

Per altra part, també se cita, en una ocasió, al llarg del testimoniatge de Çaat Abençof, l'assessor de la batllia.

Pel que fa a l'aparell fiscal, trobem, en primer lloc, el receptor de les rendes de la vila d'Elx per la ciutat de Barcelona, Jaume Serradell.

Això no obstant, gairebé sempre actua algun dels seus lloctinents. Al primer document hi apareix un altre Serradell, Gabriel, que podria ser fill seu, resident a Elx, actuant com a lloctinent de receptor, tot i que els moros, en llurs declaracions, l'anomenin sempre receptor. Al segon document, en canvi, apareix com a lloctinent de receptor de Jaume Serradell un cert Pere Codines, àlies Sepulcre.

Però el responsable directe de la recaptació, a les ordres del receptor o del seu lloctinent, era el collidor o col·lector, que importunava directament els sarraïns endeutats i els confiscava els béns si no podien pagar. Tanmateix, la concessió de les pròrrogues depenia del receptor.

Les declaracions dels sarraïns es refereixen constantment al collidor, però no ens en donen el nom. En canvi, sabem que el de l'any anterior, 1448, s'anomenava Antequera.

D'entre els jurats de la vila d'Elx de l'any 1449 només podem esmentar els dos que reben la informació dels sarraïns del segon document, Francesc Governa i Pere Quirant.

El notari i escrivà del consell i jurats d'Elx era Pere de Llorca, i el de la procuració i de la batllia Joan Gómez.

El missatger i toca-trompeta del procurador i del lloctinent de batlle de la vila era Jaume Crespo.

Finalment, sabem que l'arrendador de la Daia, una de les aldees d'Oriola on havien emigrat diversos moros, era Francesc Peris.

La resta de cristians que apareixen a la documentació (que són degudament relacionats al llistat de noms cristians que incloem com a apèndix) són veïns de la vila d'Elx que actuen com a testimoni de les declaracions dels di-

22. J.-F. CABESTANY, J. SOBREQUÉS, «Elx i Crevillent...», 630.

versos moros davant dels jurats d'Elx o davant del procurador i del lloctinent de batlle de la vila. Entre ells podem destacar un forner, Pere Fernández, i un sastre, Bartomeu Granyana.

ESTRUCTURA, DISSENSIONS INTERNES I DIVISIÓ SOCIAL DE L'ALJAMA

Com ja hem dit, l'aljama sarraïna d'Elx tenia dos vells o jurats[23].

El primer document ens permet saber que el juny del 1449 eren Amet Albarrani i Cilim Zaem. A més, també veiem actuar un lloctinent d'aquest darrer, anomenat Çaat Beoquexa, que, el 16 de juny, va presenciar, en nom del seu principal, a la mesquita, davant del procurador i del lloctinent de batlle de la vila, les declaracions dels cinc sarraïns.

Per altra part, entre els sarraïns que, al segon document, presenten clam davant dels jurats d'Elx, n'hi ha tres que es defineixen com "un dels deu de l'aljama de l'any anterior", és a dir, de l'any 1448.

Gràcies a un document que fa referència a la introducció de la insaculació a la moreria d'Elx per part de les autoritats barcelonines per acabar amb les seves dissensions[24] (del que no sabem la data precisa però que coincideix amb algun dels períodes de procuradoria de Fernández de Mesa[25]), podem saber que, a més dels dos vells, l'aljama d'Elx tenia, en aquells moments, un consell de deu membres.

Com a garant de les llibertats de la població sarraïna d'Elx i davant de les possibles agressions i abusos a causa de les constants rivalitats partidistes en el govern de l'aljama il·licitana, la ciutat de Barcelona va intentar solucionar la inestabilitat mitjançant la provisió dels seus càrrecs públics per insaculació. Aquest sistema s'havia establert per primer cop en una ciutat de la confederació catalano-aragonesa el 1427, a Xàtiva[26], però fins fa ben poc es desconeixia

23. Vegeu el text corresponent a les notes 14, 15 i 16.

24. Vegeu J.D. GARRIDO I VALLS, «Barcelona senyora de mudèjars: la introducció de la insaculació a la moreria d'Elx per les autoritats barcelonines», dins *III Congrés d'història de Barcelona. La ciutat i el seu territori, dos mil anys d'història*, volum I (Ponències i Comunicacions), Barcelona, Institut Municipal d'Història, 1993, 177-180.

25. De tota manera, com que la part introductòria d'aquest document esmenta alguns plets que podrien ser els que relaciona l'aportació de Maria Teresa Ferrer i Mallol en aquest mateix Col·loqui, *Dissensions a la moreria d'Elx a mitjan segle XV*, el document deu ser coetani o posterior al 1453 i, per tant, del darrer període conegut de procuradoria de Fernández de Mesa (febrer del 1453 - desembre del 1456) (vegeu el text corresponent a la nota 22). Si fos així, hauríem de concloure que el consell dels deu de l'aljama era anterior a la introducció de la insaculació en la provisió dels càrrecs de l'aljama.

26. Vegeu J.M. TORRAS I RIBÉ, «El procedimiento insaculatorio en los municipios de los reinos de la Corona de Aragón entre la renovación institucional y el sometimiento a la monarquía

la seva instauració en el govern de les aljames musulmanes, indubtable influència de la política municipal barcelonina a les seves possessions.

Segons aquest document, a la fi de cada any els dos vells de l'aljama d'Elx de l'any que acabava havien de designar quatre homes bons de més de seixanta anys que havien d'insacular els noms de tots els moros que considerassin hàbils i suficients per regir i administrar la cosa pública de la moreria.

El primer divendres després de Cap d'Any, a la mesquita de la moreria, en presència del procurador, del batlle de la vila, de l'alcadí i dels vells, un infant menor de set anys havia d'extreure del sac quatre paperetes i lliurarles al batlle. Entre aquests quatre noms, el batlle n'hauria d'agafar dos, que serien els dels vells del nou any. Els dos restants serien els dos primers membres del consell dels deu de l'aljama. Posteriorment, s'havien de treure sis albarans més del sac. Aquests sis, afegits als dos primers que no havien estat designats com a vells i als dos vells de l'any anterior, formarien el consell dels deu de l'aljama del nou any[27].

Amb tot el que hem dit fins ara, ja ha quedat ben palès que, a mitjan segle XV, l'aljama sarraïna d'Elx es trobava dividida en dos bàndols.

Un d'ells, el que tenia més poder el 1449, era capitanejat per l'alfaquí. Alguns testimonis li oposen, en referència a alguns plets, l'alcadí, però no tenim cap notícia concreta dels motius que havien generat llur enfrontament, tot i que sabem que, en algun moment no massa llunyà, enviaren missatgeries oposades a Barcelona.

En canvi, allò que es fa més evident és el desacord entre l'alfaquí i els membres del consell dels deu de l'aljama de l'any anterior que presenten les seves queixes davant dels jurats d'Elx, és a dir, Milich Xaep, Çaat Albarrazi i Yuceff Alcadi. Tots tres, encara que sigui a través de testimonis sorprenentment simètrics, acusen l'alfaquí i *els de la seva part* d'actuar a l'esquena de la resta de l'aljama. Si donem crèdit a Milich Xaep, que parla per ell i per altres cinc de l'aljama, podem deduir que, el 1448, el consell estava format per sis membres detractors de l'alfaquí i quatre del seu partit.

Encara que la nostra documentació no esmenti en cap cas el nom de l'alfaquí, és gairebé segur que es tractava de Mahomat Alhaig, protagonista, el 1453, de les dissensions a la moreria que planteja l'aportació de Maria Teresa Ferrer i Mallol en aquest Col·loqui, i que també és mencionat com a opositor de l'alcadí a la part preliminar del document d'introducció de la insaculació a l'aljama[28].

(1427-1714)», dins *Actas del I Congreso Internacional Jerónimo Zurita. Su época y su escuela*, Saragossa, CSIC-Institución Fernando el Católico, 1986, 341-352; J.A. BARRIO BARRIO, «La introducción de la insaculación en la Corona de Aragón. Xàtiva, 1427. Transcripción documental», *Anales de la Universidad de Alicante*, 8 (1990-1991 [1992]), 99-114.

27. J.D. GARRIDO, «Barcelona...», 177-180.

28. *Cf.* M.T. FERRER I MALLOL, *Dissensions...*, J.D. GARRIDO, «Barcelona...».

L'alcadí era Ali Abençat Abençaot. Les declaracions dels sarraïns tampoc no l'anomenen, però coneixem el seu nom a través del testimoni de la seva dona, Zoayra.

Allò que sí anomena la documentació, diverses vegades, són les conseqüències nocives dels debats entre l'alfaquí i l'alcadí, a causa de les grans despeses que havia provocat, sobretot el primer, en correus i missatgeries a Barcelona.

La part introductòria del document d'introducció de la insaculació, que concorda plenament amb les dades que aporten els nostres testimonis i els de Maria Teresa Ferrer i Mallol, ens permet saber, en primer lloc, que, a causa de les disputes que hi havia a la moreria, havien anat a Barcelona l'alcadí de la moreria, Ali Abençahot, acompanyat de Çahat Sarria, d'una part, i l'alfaquí Mahomat Alhaig, acompanyat de Çahat Benzacaria, d'una altra; en segon lloc, diu que els moros de la moreria d'Elx pledejaven els uns contra els altres fent grans despeses que els feien perdre els jornals, i també ens permet saber que un dels elements en discussió eren les grans despeses en escriptures i advocats que havia ocasionat l'alfaquí; finalment, descobrim que l'alfaquí havia intentat interferir en els afers de l'alcadí i que, per això, se li havia ordenat que s'ocupés únicament *del espiritual e no del temporal*, tot i que l'ordre (segurament relacionada, altra volta, amb l'afer que presenta Maria Teresa Ferrer, perquè fa referència directa a la sala[29]) posteriorment fos revocada[30].

Com que, segons el testimoni dels tres que el 1448 pertanyien al consell dels deu de l'aljama, l'alfaquí i els del seu bàndol sempre havien actuat d'esquena a la resta del consell, això, a més del lògic malestar en el govern de la moreria, havia provocat que els membres del consell detractors de l'alfaquí rebessin nombroses queixes del *poble* o de la *gent menuda*, que, essent membres del consell, els responsabilitzava, lògicament, dels problemes, encara que ells els diguessin que no en sabien res perquè l'alfaquí sempre actuava pel seu compte.

Les declaracions dels membres del consell de l'aljama coincideixen, en aquest sentit, amb el testimoni d'altres sarraïns que diuen que els de l'aljama *s'ho fan tot entre ells*, com és el cas d'Amet Sarria, o d'Adducarim, que diu no saber res dels fets de la moreria tot i que li carreguin alfardes.

En darrer terme, entre els càrrecs o oficials de l'aljama, podem saber que la moreria d'Elx comptava amb un mostassaf. Yuceff Alcadi, un dels deu de l'aljama de l'any 1448, explica que durant el seu exercici havien elegit, com era costum i amb consentiment del batlle, Çaat Albarrazi com a mostassaf. Però, quinze dies després que hagués començat a exercir el càrrec, l'alfaquí aconseguí fer revocar la seva elecció. Un dels deu de l'aljama de l'any

29. Vegeu M.T. FERRER, *Dissensions...*

30. J.D. GARRIDO, «Barcelona...».

1448 que presenta clam davant dels jurats d'Elx el dia 23 de juliol, el mateix dia que ho fa Yuceff Alcadi, es diu Çaat Albarrazi, com el mostassaf. Encara que fóra possible que es tractés d'una mateixa persona, seria estrany que, en tot cas, no es lamentés d'una acció que l'afectava tan directament.

DADES FISCALS I IMPOSITIVES

Els diversos testimonis de sarraïns distingeixen molt clarament que estan subjectes a una doble fiscalitat: les rendes o drets de senyor i les alfardes de l'aljama.

D'allò que havien de pagar a Barcelona, la part que els devia correspondre del que els jurats d'Elx anomenen les *rendes planes*, n'havien de respondre, com ja ho hem dit, davant del collidor i del receptor.

Els deutes de l'estiu del 1449 provenen del pagament de Nadal de l'any 1448. Recordem que la vila d'Elx havia signat uns capítols en els quals es comprometia a pagar les 1000 lliures anuals en dos terminis, l'un per Nadal i l'altre per Sant Joan, tot admetent que si no podia arribar a satisfer aquesta quantitat li fos feta execució de béns[31].

Per tant, resulta plenament significatiu que la qüestió dels sarraïns desaveïnats esclati a principis de juny, és a dir, només uns dies abans que els moros que encara tenien deutes del semestre anterior haguessin de fer front a un nou pagament.

Només en quatre ocasions trobem menció explícita d'alguns dels impostos concrets de senyor: l'almagram[32] i les alfardes[33], al llarg de l'interrogatori de Mahomat Bornocia, àlies Marvà; la capitació o cabeçatge[34], en la declaració de Mahomat Izmil; i, de nou, l'almagram, en el cas d'Hamet Albarrani i de Çaat Tureytes.

Els sarraïns del primer document que ja havien emigrat coincideixen unànimament en dir que el collidor de Barcelona els perseguia i els importunava constantment perquè paguessin. A alguns d'ells, com Çaat Catmar, àlies Castelló, Mahomat Izmil o Axer Tureytes, els havia venut muls i bèsties a càrrec dels deutes. I, a Tureytes, l'havia amenaçat, a més, d'empresonar-lo.

---

31. Vegeu el text corresponent a la nota 1.
32. Vegeu R.I. BURNS, *Colonialisme medieval. Explotació postcroada de la València islàmica*, València, Tres i Quatre, 1987, 143-147; M.T. FERRER, *Les aljames...*, 133-138; J. HINOJOSA MONTALVO, «Señorío y fiscalidad mudéjar en el Reino de Valencia», dins *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo...*, 127.
33. R.I. BURNS, *Colonialisme...*, 167-187; M.T. FERRER, *Les aljames...*, 123-130; J. HINOJOSA, «Señorío...», 125.
34. M.T. FERRER, *Les aljames...*, 130-133; J. HINOJOSA, «Señorío...», 125-126.

Alguns dels sarraïns donen dades concretes sobre les quantitats que deuen o que paguen. Mahomat Bornocia havia pagat, fins al juny del 1449, 100 sous de drets a senyor al collidor, però encara li'n devia 40. Çaat Catmar havia de pagar a un cert Joan Vives 61 sous i, quan havia marxat cap a la Daia, l'arrendador del lloc, Francesc Peris, li havia prestat 20 florins[35] perquè pogués pagar, abans de fer-ho, tots els seus deutes a Elx. Axer Tureytes havia aconseguit pagar al collidor 100 sous de deutes, però encara li'n restaven a pagar 120, i no sabia com fer-s'ho. En canvi, Amet Barrani havia aconseguit pagar tots els seus deutes abans de marxar cap a Albatera.

Tot i que abans de decidir marxar a altres indrets alguns d'aquests sarraïns havien intentat obtenir demores i pròrrogues per pagar els deutes, havien topat, sistemàticament, amb la negativa del collidor i del receptor, actitud que, com ja ho hem dit, contrasta clarament amb la seva disponibilitat per atorgar ajornaments quan ja s'han produït els desaveïnaments i l'alarma dels cristians.

Çaat Catmar, àlies Castelló, per exemple, havia demanat intercessió a l'aljama, després de comunicar-li que el collidor l'importunava perquè pagués, però l'aljama li havia dit que el procurador no hi podia fer res, perquè era el receptor qui assetjava el collidor perquè el fes pagar. Axer Tureytes havia pregat directament al receptor que, tenint en consideració que havia estat malalt, li prorrogués una mica els deutes, però tant ell com el collidor s'hi havien negat.

En canvi, els lloctinents de receptor es mostraren del tot disposats a prorrogar els deutes, tant quan el procurador general i el lloctinent de batlle parlaren amb ells, el 16 de juny del 1449, com al consell dels jurats d'Elx; en el darrer cas, com ja ho hem vist, Pere Codines fins i tot féu constar en acta que ell, moltes vegades, s'havia mostrat disposat i s'havia ofert a prorrogar els deutes dels sarraïns per evitar que marxessin d'Elx.

És comprensible, per tant, que, un cop fora de la vila i havent obtingut veïnatge en altres parts, aquests mateixos sarraïns a qui, directament, quan més ho necessitaven, havien negat la possibilitat d'allargar els deutes, no tinguessin cap interès per tornar a Elx en ser-los oferta la pròrroga si ho feien. Dels cinc sarraïns del primer document, només dos acceptaren tornar-se'n a Elx si els oferien l'allargament dels deutes. De fet, Çaat Catmar, per exemple, ja havia obtingut, aleshores, un préstec de l'arrendador de la Daia i havia contret, d'aquesta manera, nous deutes amb ell.

35. El florí d'or d'Aragó, emprat com a moneda de compte, tenia un valor nominal d'11 sous de moneda de Barcelona. Aquest valor era, de fet, el que li havia assignat Pere el Cerimoniós, que es mantingué fins als reajustaments monetaris de 1455, quan passà a valer 13 sous, el valor real que li assignava el mercat. *Cf.* M. CRUSAFONT I SABATER, veu *florí* dins *Diccionari d'Història de Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 1992, 467-468; IDEM, *Numismàtica de la Corona catalano-aragonesa medieval (785-1516)*, Madrid, Vico Editorial, 1982, 109, 111; J. BOTET I SISÓ, *Les monedes catalanes*, Barcelona, Puvill Editor, 1976 (edició facsímil), vol. II, 240.

En ser preguntats sobre si algú els havia induït a marxar d'Elx, tots ells, unànimament, respongueren que no, tot i que és difícil de creure que no haguessin estat temptats. El cas de Catmar, a qui l'arrendador de la Daia havia prestat vint florins, sembla ben clar. Però, per altra part, també hem de tenir en compte que un dels requisits per obtenir albarà de veïnatge en algun lloc era l'existència de fiadors d'aquest mateix lloc, cosa que significa que tots els sarraïns que havien canviat de domicili tenien contactes més o menys estrets amb els sarraïns de les aljames d'altres contrades que els havien acollit[36].

Entre els impostos administrats pels cristians, trobem, en darrer terme, en l'interrogatori a Çaat Abençof, que havia marxat a viure a Oriola, una menció als drets de duana[37]. El duaner li havia interposat un plet per una qüestió sobre drets de duana, que no fa explícita, per valor de 30 sous.

Pel que fa a la tributació de la moreria, trobem constants al·lusions a les alfardes[38] que llançava o que carregava l'alfaquí per despeses no habituals i, segons un dels testimonis, *supèrflues*.

En concret, s'esmenten alfardes pels plets entre alfaquí i alcadí; per correus i missatgeries a Barcelona; per una donació de 20 florins a Ramon Savall (el procurador elegit el 1448 que no va arribar mai a exercir el càrrec); i per les despeses fetes per a la revocació del mostassaf, que superaven els 200 reials de València[39].

Tot això confirma que l'alfarda, designada, de vegades, amb els noms cristians de peita, *pedido* o qüèstia, era, en efecte, com ja apuntava Maria Teresa Ferrer[40] en contrast amb l'opinió de Robert Ignatius Burns[41], un impost comunitari. Però, encara que hi pogués haver una alfarda fixa de caràcter anual, la nostra documentació fa evident que, per subvenir a les seves necessitats extraordinàries, l'aljama i, en el nostre cas concret, a causa de la influència que havia assolit, l'alfaquí, estava capacitat per emetre, crear o llançar, segons el llenguatge de la documentació, noves alfardes cada vegada que li convenia, l'import de les quals era repartit o carregat després sobre els sarraïns de la moreria.

---

36. Vegeu l'albarà de veïnatge que publica M.T. FERRER, *Dissensions...*

37. Generalment, hom usava el nom de duana i quirat per designar l'impost que gravava l'entrada i sortida de mercaderies de les viles del regne de València dellà Xixona que pagaven els sarraïns, i el d'almoixerifat per designar el que pagaven els cristians. Vegeu M.T. FERRER, *Les aljames...*, 146-153; J. HINOJOSA, «Señorío...», 123-124; sobre el dret de duana a Elx, J. HINOJOSA MONTALVO, «Un arancel comercial en Alicante y Elche durante la Baja Edad Media: el derecho de aduana», *Anuario de Estudios Medievales*, 23 (1993), especialment 67-74.

38. Sobre l'alfarda, remetem a la bibliografia citada a la nota 33.

39. Deu tractar-se, segurament, de reials o rals d'argent de València, que podrien equivaler a 11 diners cadascun. *Cf.* M. CRUSAFONT, *Numismàtica...*, 112.

40. M.T. FERRER, *Les aljames...*, 123-130.

41. *Cf.* R I. BURNS, *Colonialisme...*, 167-187.

DADES ECONÒMIQUES

Els diversos testimonis ens permeten entreveure la realitat de l'existència d'una oligarquia a l'aljama, diferenciada d'allò que els propis testimonis denominen *la gent menuda* o el *poble*, que es lamenta i que ha d'acabar emigrant.

Al marge dels quadres administratius de l'aljama, Çaat Abençof és l'únic que sembla poder-se diferenciar econòmicament de la resta dels seus coreligionaris.

Sembla evident que aquest sarraí, el que tenia el plet pendent per drets de duana, contràriament a la majoria dels que declaren, no devia dedicar-se a l'agricultura sinó, segurament, al comerç. A més, gaudia d'una situació econòmica molt superior a la de la resta. Només cal recordar que els drets de duana disputats ascendien a 30 sous, una quantitat que podia ser equivalent als deutes que motivaven l'emigració de molts dels sarraïns, i ressaltar que, per les despeses del plet, el batlle li havia fet vendre una cortina de seda que tenia que li havia costat 12 florins.

Majoritàriament camperols, els sarraïns ja estaven prou atrafegats per pagar els drets de senyor i les despeses de la moreria, i no podien permetre's desprendre quantitats semblants en articles de luxe.

Segurament, gairebé tots els sarraïns que declararen l'estiu del 1449 vivien, o malvivien, de l'agricultura. Per això deixen traspuar algunes dades relacionades amb llur activitat.

Mahomat Bornocia, àlies Marvà, confessà, per exemple, que aquell any no havia pogut collir res més que 5 cafissos de civada i 5 cafissos de blat, perquè hi havia hagut una gran sequera.

Mahomat Izmil, tot i que tenia una heretat a l'Horta dels Moros de la vila, no era pas més afortunat; la gent li feia camí pel mig de la propietat i, encara que se n'havia queixat, no hi havia manera que pogués obtenir justícia.

Çaat Tureytes també posseïa, des de feia nou o deu anys, una heretat al terme de la vila d'Elx. La seva heretat contenia un oliverar, però el batlle l'hi havia pres, l'havia donat a un cert Acen Mocatden i no podia aconseguir que l'hi retornessin.

ELS PROBLEMES JUDICIALS

Rera les queixes econòmiques i fiscals, l'aspecte que més preocupa els sarraïns d'Elx que han emigrat o que estan a punt de fer-ho és la solució dels seus problemes judicials.

Llurs protestes en aquest sentit prenen tres direccions: en primer lloc, la no aplicació de la llei sarraïna, la sunna i xara[42], i el fet que siguin jutjats per oficials cristians, que ocasiona despeses judicials que els moros creuen innecessàries perquè serien evitables si fossin jutjats pels seus propis oficials; en segon lloc, la manca de voluntat per resoldre els plets per part de les autoritats cristianes; i, en darrer terme, la connivència de les autoritats sarraïnes, i en especial de l'alfaquí, amb els oficials cristians.

Una de les queixes més clares per la no aplicació de la sunna i xara és la de la dona de l'alcadí de la moreria, Zoayra. Zoayra es lamentà, davant dels jurats d'Elx, de què el procurador i el batlle li haguessin confiscat els béns del seu acidac al·legant que pertanyien al seu marit, l'alcadí, tot i que, segons la llei sarraïna, els béns de la dona no havien de respondre pels del marits, perquè eren propietat d'ella i ningú no els podia tocar ni fer vendre. Per això va sol·licitar als jurats d'Elx que parlessin amb el procurador i el batlle perquè li fessin justícia i la jutgessin segons sunna i xara.

L'acidac era el dot i escreix que rebien les dones musulmanes dels seus futurs marits quan es casaven[43] i, en efecte, els béns que això suposava corresponien a la dona en propietat. Encara que s'haguessin de lliurar en el moment del casament, les dificultats econòmiques del futur marit acostumaven a provocar un pagament ajornat del total[44]. Com a béns propis de les sarraïnes, els béns de l'acidac els donaven, en teoria, una independència mínima. Tanmateix, el cert és que els marits solien incorporar l'acidac entre els seus béns personals. Això feia que, després de la mort del marit, fos molt difícil diferenciar l'acidac de la dona i l'herència dels fills. Però, com sembla que succeeix en el cas de Zoayra, els acidacs eren sovint confiscats quan els marits eren penalitzats per algun delicte. Tot i que en teoria les dones no havien de respondre necessàriament amb els seus béns quan els seus pares o parents eren sentenciats de confiscació, els exemples i queixes en sentit contrari són molt abundants[45].

---

42. Tot i que es refereixin a aspectes o a al·legacions que, específicament o explícita, no constin ni apareguin regulats al *Llibre de la sunna i xara*. Vegeu C. BARCELÓ (ed.), *Un tratado medieval de derecho islámico: el* Llibre de la çuna e xara dels moros, Córdova, Universidad de Córdoba, 1989. Vegeu també M.V. FEBRER ROMAGUERA, «La organización judicial de las aljamas mudéjares valencianas y la "Suna e xara"», dins *Crónica del XIII Congreso Nacional de Cronistas de España y XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia*, I, València, 1988, 193-217.

43. C. BARCELÓ (ed.), *Un tratado...*, 15-16, capítol 57.

44. Aquest és el sistema que apareix al formulari de les capitulacions matrimonials transcrites i traduïdes per W. HOENERBACH, «El notariado islámico y el cristiano. Estudio comparativo», *Cuadernos de Historia del Islam*, 11 (1984), 122-123; *cf.* A. DOMINGO I GABRIEL, *La criminalitat entre els sarraïns de la Corona d'Aragó en el segle XIV*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993, tesi doctoral inèdita, vol. II, 765.

45. Vegeu-ne els exemples que aporta A. DOMINGO, *La criminalitat...*, vol. II, 524-525, 766-770.

Per altra part, el sarraí Çaat Abençof, el que pledejava pels drets de duana, es va queixar perquè el batlle li havia confiscat i malvenut la cortina de seda de 12 florins per tan sols 5 florins. Se'n lamentava perquè, per ell, segons sunna i xara, era costum que els béns de moros es venguessin a estimar durant vuit dies.

Pel que fa a la manca de voluntat de resolució dels plets de sarraïns per part de les autoritats cristianes, podem esmentar, en primer lloc, les queixes de Çaat Tureytes. Com hem dit, Tureytes posseïa una heretat amb un oliverar al terme de la vila d'Elx. Sense, segons ell, cap motiu aparent, el batlle l'hi havia pres i l'havia lliurat a un altre sarraí, Acen Mocatden. Tot i que Çaat havia requerit diverses vegades al batlle que li fes justícia i que li retornés l'oliverar, sempre s'hi havia negat rotundament.

Sense fer cap mena de precisió, Çaat Abençaot també es va lamentar, davant dels jurats d'Elx, del fet que, tot i que moltes vegades hagués demanat justícia d'alguns actes al procurador i al batlle, no la pogués obtenir.

Un altre tema recorrent són les despeses innecessàries que la resolució dels plets davant de les autoritats cristianes ocasionava als sarraïns.

Çaat Abençof és qui en fa una exposició més clara. Segons ell, les grans vexacions i *burbulls* o agitació que, dia rera dia, es produïen tant a la moreria de la vila com a la cort del batlle, ocasionaven grans despeses d'ambdues parts. Deia que de les coses que havia de jutjar l'alcadí se'n feien fer actes a l'escrivà de la batllia perquè aquest n'obtingués ingressos. Com que importunaven constantment els sarraïns per aquestes despeses innecessàries, fins i tot va arribar a produir-se una mena de motí o tumult. Una colla de sarraïns que el mateix Abençof, acompanyat per quinze moros més, degué capitanejar, es va presentar davant del procurador, del batlle i de l'assessor de la batllia per requerir-los que els jutgessin segons llur propia llei, al·legant que els judicis davant de cristians els ocasionaven despeses innecessàries que podrien estalviar-se si eren jutjats segons sunna i xara, perquè, de fet, ells ja tenien un alcadí *salariejat*.

La resposta del procurador i el batlle fou contundent: volien jutjar-los ells.

I, de forma igualment contundent i ben gràfica, afegiren que, si no hi estaven d'acord, tenien tres camins i podien agafar, immediatament, el que volguessin: el que conduïa a Oriola, el que anava a Alacant i el que menava a la Vall.

De fet, Abençof acabà per fer-los cas, ja que es traslladà a Oriola.

Abençof exposà també la seva experiència personal respecte a aquestes despeses judicials que considerava innecessàries. És a ell a qui el duaner havia posat un plet davant el batlle per la qüestió sobre drets de duana que ascendien a 30 sous; segons ell, el seu cas podia haver-se determinat sense despeses i segons costum de moros i, en canvi, el batlle pretenia fer-li pagar

10 florins per les despeses del plet. És per això que li confiscà i malvengué la ja esmentada cortina de seda.

Els conflictes de jurisdicció i de competència en l'administració de la justícia baix-medieval, amb un rera-fons econòmic clar, són constants a la documentació, i no només en aquella que fa referència a la justícia musulmana[46].

Encara que els exemples que fan referència als privilegis de les comunitats islàmiques siguin abundants i malgrat les contínues queixes de les aljames, és un fet que la justícia cristiana es va anar imposant sobre la musulmana en tot tipus de causes.

Anna Domingo considera que una de les característiques que millor s'observa en el segle XIV és la progressiva pèrdua de capacitat de les aljames. L'apropiació de la justícia en les causes mixtes pot ser un fet fàcilment explicable per la diferent qualitat jurídica d'ambdues comunitats, però el problema principal es produí quan els oficials cristians començaren a interferir en aquelles causes en què, específicament, s'havien privilegiat els oficials sarraïns[47].

Tanmateix, com mostren els nostres testimonis, aquest procés no es va pas fer sense la resistència musulmana, encara que no sempre, també ho veiem aquí, aquesta oposició fos la dels oficials sarraïns. La principal estratègia de resistència que va organitzar la població islàmica es va concretar en la conservació material i memorística dels privilegis concedits durant els primers anys de submissió i en la protesta continuada davant dels excessos dels oficials cristians, tot i que en algunes ocasions també hi hagi mostres de resistència activa[48].

Encara que, normalment, quan la part musulmana posava el cas en mans d'un oficial cristià i no sarraí era perquè la defensa percebia que, en cas d'aplicar-se la llei cristiana, la part musulmana en sortiria més afavorida perquè les normes punitives eren menys severes[49], les raons per preferir els tribunals cristians també podien justificar-se, com en el cas d'Elx, en funció dels problemes interns a les aljames o amb les estructures judicials d'aquestes. La connivència de l'alfaquí Alhaig amb les autoritats cristianes d'Elx no sembla tenir cap més explicació que aquesta.

Per tant, l'estratègia va fallar quan, com a Elx, en funció dels problemes interns de les aljames o dels problemes amb les seves estructures judicials, alguns sarraïns preferiren recórrer als tribunals cristians.

Tanmateix, ens sembla evident que a Elx degué arribar-se a extrems exagerats de sagnia econòmica dels sarraïns. Sinó, no s'explicaria que, en la

46. Vegeu A. DOMINGO, *La criminalitat...*, vol. II, 427 i següents.

47. *Ibidem*, 435-437.

48. *Ibidem*, 442.

49. *Ibidem*, 447-448.

resolució dels consellers de Barcelona que introdueix la insaculació en l'elecció dels vells i del consell dels deu de l'aljama, s'incidís tan clarament en les despeses que ocasionaven la *pèrdua de jornals* dels sarraïns, fins a arribar a prohibir que, en endavant, seguissin pledejant per escrit[50].

* * *

En definitiva, podem dir que, més enllà dels detalls quotidians o anecdòtics, tots aquests testimonis de sarraïns ens mostren, a través de la seva pròpia veu, que, a mitjan segle XV, l'aljama d'Elx, el que havia estat el nucli sarraí més important de les terres de la Governació d'Oriola, es trobava clarament debilitada i en evident decadència.

Als problemes derivats del domini cristià se li afegien les dissensions que la minaven des de dins, encara més greus, perquè, de totes totes, acabaven amb qualsevol possibilitat de cohesió i de reacció defensiva tant a nivell estructural com econòmic, social, polític i, en definitiva, aquí, demogràfic.

Míkel de Epalza escrigué que els cinc eixos d'acció de les comunitats sarraïnes en territori cristià foren reconèixer l'autoritat de fet del poder polític cristià, preservar una autonomia interna de la comunitat religiosa, amb les seves lleis i creences islàmiques pròpies, pagar impostos, suportar els abusos del poder cristià i fer tots els possibles per recuperar el poder polític[51].

És evident que, a mitjan segle XV, l'aljama d'Elx estava del tot sotmesa al reconeixement de l'autoritat política cristiana, al pagament d'impostos i als abusos del poder cristià.

Però, en canvi, era incapaç de fer front als dos eixos d'acció essencials per preservar la seva pròpia identitat i per conservar la seva cohesió interna i el seu orgull col·lectiu, perquè també era incapaç de preservar l'autonomia interna de la comunitat religiosa i d'intentar recuperar el poder polític.

* * *

APÈNDIX DOCUMENTAL

1)

1449, juny, 16. Elx.

Informació sobre diversos moros desaveïnats de la moreria d'Elx presa pel regent de l'ofici de la procuració general d'Elx i Crevillent i el lloctinent de batlle de la ciutat de Barcelona a la mesquita de la moreria d'Elx a cinc sarraïns que s'havien traslladat a la Daia i a Albatera.

50. J.D. GARRIDO, «Barcelona...», 179.

51. M. de EPALZA, «Les morisques, vus à partir des Communautés Mudéjares précédentes», dins *Les morisques et leur temps. Table ronde internationale (Montpellier 1981)*, Paris, CNRS, 1983, 38-39.

A.H.C.B., Consellers - XX (Processos), caixa 1 B, núm. 21.

Informació dels moros que·s han dessavehinat de la moreria de la vila de Elg.

{ Dilluns, XVI dies del mes de juny, anno a nativitate Domini M° CCCC° XXXX VIIII}

En aquest dia, en la vila de Elg, los honorables en Johan Farrandez de Mesa, regent lo offici de la procuració jeneral en la vila e en lo lloch de Crivillén per la molt insigne ciutat de Barcelona[a], senyora dels dits vila e lloch, e en Galceran Zolivera, llochtinent del honorat n'Anthoni Balager, batle dels dits vila e lloch per la dita ciutat, com a sa audiència fos pervengut saber que en lo dia de hir certs moros de la moreria de la dita vila avien presentat albarans de vehinat, ço és, que·s serien fets vehins del lloch de Albatera e de la Daya, aldees de la ciutat de Oriola, desavehinant-se[b] e mudant-se de la dita vila, per tal los dits procurador e llochtinent de batle, per provehir en quant en ells serà o fer poran que alguns altres moros no·s muden de la dita vila en altres parts e per saber encara les causes quines són per què los dits moros se són desavehinats e mudats, parlat de açò ab lo honorable en Gabriel Serradell, llochtinent de receptor de les rendes de la dita ciutat, en la dita vila resident, anaren personalment ab mi, Johan Gómiz, notari e scriva de la[c] procuració e batlia de la dita vila e testimonis dejús a la moreria de la dita vila, e presents Hamet Albarrani, vell e jurat de la dita moreria, e Çaat Beoquexa, llochtinent de Cilim Zaem, altre vell de la dita moreria, los dits[d] procurador e llochtinent de batle, dins la mezquita de la dita moreria, reeberen dels moros qui·s eren mudats de la dita moreria e fets vehins en altres parts e presentats en lo dia de hir sos albarans de vehinat la informació separadament dejús següent.

[a] Primo, fon rebuda informació de Mahomat Bornocia, àlies Marvà, moro de la dita moreria, el qual, en lo dia de huy, ha presentat albarà de vehinat del lloch de Albatera. E fon rebut jurament de aquell, girat vers l'Alquibla, segons çunya de serrahins, e promès dir veritat de ço que fos demanat.

E fon demanat per los dits procurador e llochtinent de batle per quina o qual rahó se era mudat de la dita moreria. E dix e respòs que ell se era mudat de la dita moreria e avia pres vehinat del dit lloch de Albatera per rahon com ell no podia bastar als deutes que deu al collitor de Barcelona, ço és, de magram e de alfardes e de altres drets de senyor, e açò per tant com ell no ha collit en lo any present sinó cinch cafiç de civada e no pus blat, com l'any és estat de gran seccada, e no ha collit altres viures. E que lo collitor lo à congoxat. E que ell haga paguat, de drets a senyor, l'any present, cent sous[e]; e que li resten a paguar encara al collitor quaranta sous, dels quals dits quaranta sous lo dit collitor lo congoxa e ha congoxat tots dies que·l pach, e, per ço, com ell no ha pogut paguar la dita quantitat e lo any és stret, li à convengut de fer-se vehí de Albatera.

Fon interroguat si a ell, dit Mahomat, ha induhit o preguat alguna persona que se·n anàs a fer vehí del dit lloch de Albatera. E dix que no li avia dit neguna persona que se·n anàs[f] o ne prengués lo dit vehinat, salvu per ço que no pot paguar los dits deutes, e per ço com l'any és stret, a por que no curregue més deute.

---

a. Barcelona, *abreviatura llatina a l'original, i així en endavant.*

b. desavehinant-se, desavehinat-se *a l'original.*

c. *segueix* procuració de la *ratllat.*

d. *segueix* llochtinent *ratllat.*

e. sous, *abreviatura llatina a l'original, i així en endavant.*

f. *segueix* a fer vehí del dit lloch de Albatera e *ratllat.*

Al qual dit Mahomat fon dit per los dits officials que, si ell volia aturar en la dita moreria, que ells lo farien comportar dels dits deutes. E lo dit Mahomat dix que acordaria.

[b] Ítem, fon rebuda informació de Amet Barrani, moro de la dita moreria, el qual ha presentat, en poder del dit llochtinent de batle, albarà de vehinat del lloch de Albatera en lo dia de hir, del qual fon rebut jurament vers l'Alquibla, segons çunya de serrahins, e promès dir veritat de ço que fos demanat.

E fon interroguat per quina[g] causa ell avia pres lo dit vehinat del dit lloch de Albatera. E dix que per ço avia pres lo dit vehinat com bonament no podia bastar a paguar los drets de senyor al collitor, e per rahon de les mesions que la moreria fahia. Emperò que ell, evans que presentàs lo dit albarà, avia comprat ab lo collitor e·l havia ga paguat.

Interroguat si·l avia algú induhit o preguat que prengués vehinat del dit lloch de Albatera, e dix que no.

Fon-li dit per los dits officials que, si ell volia aturar, que ells lo farien conportar dels dits deutes. E dix que no volia aturar, ans volia anar al dit lloch de Albatera.

[c] Ítem, fon rebuda informació de Çaat Catmar, àlies Castelló, moro de la dita moreria, el qual, en lo present dia de huy, à presentat albarà de vehinat del lloch de la Daya en poder del dit llochtinent de batle, lo qual jurà vers l'Alquibla, segons çunya de serrahins, e promès dir veritat de ço que fos demanat.

E fon interroguat per quina causa avia pres vehinat del dit lloch de la Daya. E dix que per eo com ell era menesterós e no podia bastar a paguar los deutes que devia a senyor, e que ha de paguar a Johan Vives sexanta hun sous. E que·l collitor havia venut lo mul per lo deute que deu a senyor. E per rahon de les mesions que la moreria fa. E que lo arrendador de la Daya, ço és, en Francesch[h] Pèriç, li prestava vint florins perquè paguàs los dits deutes e se·n anàs a la Daya.

Interroguat per quina causa ell no ha dit al procurador que lo collitor lo congoxava, que·l hagués fet comportar, e dix que ell ja ho dix a la aljama, e que la aljama[i] li dix que lo procurador no podia fer conportar, e açò per tal com lo receptor congoxava lo collitor que·l fes paguar.

Interroguat si·l[j] avia algú induhit o preguat que·s fes vehí de la Daya, e dix que no.

Fon-li dit per los dits officials si volia aturar en la dita moreria, que ells lo ferien comportar dels dits seus deutes. E dix que no volia aturar.

[d] Ítem, fon rebuda informació de Mahomat Izmil, moro de la moreria de la dita vila, lo qual, en lo dia de hir, avia presentat, en poder del dit llochtinent de batle, albarà de vehinat del lloch de Albatera, lo qual jurà vers l'Alquibla, segons çunya de serrahins.

E fon interroguat per quina causa ell avia pres vehinat del lloch de Albatera. E dix que per ço com ell no pot bastar a paguar los seus deutes e mesions, e que lo collitor lo à congoxat de fer paguar los deutes que demana de les rendes. E, per semblant, diu que per

g. quina, *deia* què, -i- *corregida sobre* -è.

h. *segueix* Peiç *ratllat.*

i. *segueix* e que la aljama, *repetit, ratllat.*

j. *segueix* l, *repetida, ratllada.*

rahó de les mesions que la moreria fa. E per rahon com li àn carreguat hun cap entregue en hun mul que té vell. E per rahon encara com ell té huna heretat en la Orta dels Moros de la dita vila e les gens fan-li camí per aquella dita heretat, e que se·n és clamat e que no·n pot obtenir justícia.

Interroguat si·l avia algú induït que prengués vèhinat de Albatera, e dix que no.

Fon-li dit per los dits officials que, si volia aturar, que ells lo farien porroguar dels deutes que deu e li farien administrar justícia. E dix que, si·l porroguaven e li feyen justícia de la dita senda, que ell aturaria. E fon-li promès per los dits officials.

[e] Ítem, fon rebuda informació de Axer Tureytes, moro de la dita moreria, el qual, en lo dia de hir, avia presentat, en poder del dit llochtinent de batle, vehinat del lloch de la Daya, lo qual jurà vers l'Alquibla, segons çunya de serrahins, e promès dir veritat de ço que fos demanat.

E fon interroguat per quina causa o rahó ell se és fet vehí de la Daya. E dix e respòs que per ço com ell pagua molts drets a senyor e que no hi podia bastar a paguar los dits deutes. E que lo collitor lo congoxava molt tots dies e li venia les bèsties. Hoch encara diu que per ço com la moreria fa moltes mesions e que ell no·y pot bastar. E, noresmenys[k], diu que avia preguat e fet preguar a·n Guabriel Serradell, receptor, que·l porroguàs algun poch per ço com era estat malalt, e que lo dit receptor ne lo collitor no·l avien volgut porroguar, ans, ab gran afany e treball, avia paguat cent sous al dit collitor e que encara li devia cent e vint sous, e que no·y pot bastar ne·y pot dar rahó.

Interroguat si és estat induhit per negú que·s fes vehí[l] de la Daya, e dix que no.

Fon-li dit e promès per los dits officials que si ell volia aturar en la dita moreria que ells lo farien porroguar dels dits deutes. E dix que no volia aturar.

E, enseguides les dites coses, los dits procurador e llochtinent de batle, per ço com de aquest fet ells, dits procurador e llochtinent de batle, àn parlat ab lo dit en Gabriel Serradell, llochtinent de receptor, ço és, que per causa com los dits moros de la dita moreria són congoxats per ço com, a instància sua, lo collitor de les dites rendes fa paguar de ço que és degut a senyor ab efecte de la pagua de Nadal propasada, e per aquesta rahó lo dit llochtinent de receptor aja dit, presents los honrrats jurats de la dita vila, que ell és prest de porroguar o que sien conportats los moros qui, bonament, no poden paguar lo que resta de la dita pagua, aquells emperò que sia vist ésser impotents e no poder bastar a paguar a present la resta que deuen de la dita pagua, per ço los dits procurador e llochtinent de batle, per repòs de la dita moreria, e per conservar la població de aquella, e per què altres moros no·s muden de aquella per causa de no ésser comportats, provehiren ésser feta, migançant Jacme Crespo, misatgé seu, toca-trompeta, la crida infra següent[m].

Testimonis foren presents, a les coses damunt dites, en Bernat Quexans e en Fferrando Javaloyes, vehins de la vila de Elg.

Ara hojats que·us fa hom a saber, de part dels honorables en Johan Ferrández de Mesa, donzell, ragent lo offici de la procuració jeneral de la vila de Elg e del lloch de

k. noresmenys, noresmeys *a l'original.*

l. *segueix* de la *ratllat.*

m. següent, següet *a l'original.*

Crivillèn per la molt insigne ciutat de Barcelona, senyora dels dits vila e lloch, e en Galceran Zolivera, llochtinent del honorable n'Anthoni Balager, batle dels dits vila e lloch per la dita ciutat, a tots e qualssevol moros vehins de la dita vila e habitants en la moreria de aquella que dejen e sien tenguts paguar algunes quantitats a la senyoria de la dita vila o al collitor de les rendes de aquella de la pagua del Nadal pus propasada, que vinguen e sien devant lo dit procurador e llochtinent de batle, que ells són prests, degudament e rahonable e per aquell temps que rahonable serà, fer-los conportar e porroguar dels dits deutes que aquells deuen al dit collitor de les dites rendes, en manera tal que·ls serà fet degut comport.

En altra manera, si los dits moros fer no ho volrran o no ho curaran fer ne demanar, lo dit comport serà càrrech e culpa dels dits moros, com ells, dits procurador e llochtinent de batle, no saben qui o quals persones àn mester los dits comports o porroguació dels dits deutes.

Les quals dites coses e present crida los dits procurador e llochtinents de batle manaren ésser fets per la dita moreria per la indempnitat de la senyoria de la dita vila e per conservar la població de la dita moreria.

E, a poch estant del desús dit dia de dilluns, comptats XVI dies del mes de juny, lo dit Jacme Crespo dix e relació féu a mi, Johan Gómiz, notari e scriva desús dit, ell, en lo present dia de huy, aver feta la desús dita crida, de manament dels dits procurador e llochtinent de batle, per la moreria de la dita vila e llochs acostumats de aquella si e segons manat li fon desús e desús és inserta.

* * *

2)

1449, juny, 16 - juliol 23. Elx.

Informació sobre diversos moros desaveïnats de la moreria d'Elx o que pensaven marxar-ne presa per dos jurats de la vila d'Elx en representació del Consell de la vila. Conté nou interrogatoris i la presentació de clam davant dels jurats per part d'altres cinc sarraïns de la moreria.

A.H.C.B., Consellers - XX (Processos), caixa 1 B, núm. 21.

{ Dilluns, XVI dies del mes de juny del any mil CCCC XXXX nou }

En est dia, los honrrats en Francesch Choverna e en Pere Quirant, jurats de la vila de Èlig, per certa proposició e notificació que, en dies passats, és estada feta, tenint conssell general en la sala o torre de la dita vila, ço és, que molts moros, per certes congoxes que·s dehia que·ls eren fetes, se eren deshavehinats de la dita vila e se·n eren anats e anaven a ffer-se vehins de altres parts, e que molts altres dels dits moros, vehins de la dita moreria, per semblant, estaven preparats de anar-se'n, e, si axí se havia de seguir, redundaria en gran dan de la dita vila, e, açò, per tant com la dita vila és fermança de les rendes planes pertanyents a la senyoria de aquella; per tal, lo dit honorable consell, per provehir degudament, lladonchs, en lo dit dia que la dita notificació fon feta, en lo dit conssell, verbalment hordenà e donà càrrech als dits jurats que, ab lo scriva de la sala de la dita vila, fahessen venir devant llur presència los moros que·s són fets vehins de altres parts e altres moros si sabran que·s vullen desavehinar, e aquells, ab tota diligència, interroguen curosament e interroguen e sàpien de aquells per qual rahó se'n van de la dita vila; e ço que per

aquells serà respost sia continuat e façen continuar al dit scriva, per ço que, en aprés, ne puixen consultar als molt honorables senyors nostres, los conssellers de la molt insigne ciutat de Barcelona[a], senyora de la dita vila.

Per ço, los dits jurats, volents metre e metent en execució lo manament del dit honorable conssell, en lo dia de huy, dejús scrit, faheren-se venir devant llur presència los moros dejús scrits, e reeberen de aquells la informació següent:

{ Dicta die et anno predicto }

[f] Hamet Albarrani, moro, vehí qui solia ésser de la vila de Èlig e ara vehí, novament, del lloch de Albatera, fon demanat e interrogat, per los dits honrrats jurats, per qual rahó se era desavehinat de la dita vila e se·n era anat de aquella.

Lo qual dix e respòs que ell, per pagar los magrams a la senyoria de la dita vila, no se·n hiria, car treballaria e pagaria segons ha costumat de fer.

Emperò diu que, per los grans[b] pleyts que la moreria mena[c], se fan grans messions e·s llançen alfardes, les quals diu que no pot bastar a pagar.

E que, per aquesta rahó, diu ell, dit Amet Albarraní[d], que se·n és anat e s'és feyt vehí de Albatera.

Testimonis presents, en Francesch Sepulcre e en Johan Scamella, vehins d'Èlig.

{ Dicta die et anno predicto }

[g] Mahomat Porruig, àlies Marvà, moro, vehí qui solia ésser de la present vila e ara vehí de la Daya, ffon interrogat, per los dits honrrats jurats, per qual rahó se·n és anat e desavehinat de la dita vila.

E dix que ell se'n va per ço com no pot bastar a pagar les alfardes que·s llançen en la present moreria per les messions que·s fan en pleyts e en misatgeries a Barcelona, e per altres despeses supèrflues que·s fan en la dita moreria.

E que, per aquesta rahó, se'n va.

Testimonis, en Johan Pérez, major, e en Barthomeu Granyana, sartre, e Amet Albarrani, vehins d'Èlig.

Dimarts, XXVII dies del mes de juny, any mil CCCC XXXX VIIII°.

[h] Çaat Tureytes, moro, vehí de la vila de Èlig, fon interrogat, per los dits honrrats jurats, per qual rahó se'n volia desavehinar de la dita vila.

E dix que per ço com ell té huna heretat en lo terme de la dita vila, pus de nou o deu anys ha que poseheje[e] aquella, en la qual heretat diu que ha hun troç de olivar, lo qual troç de olivar lo batle de la dita vila lo·y ha llevat no sap per què, e lo ha donat a Açen

a. Barcelona, *abreviatura llatina a l'original, i així en endavant.*

b. grans, *corregit sobre* magrams.

c. mena *interlineat, escrit sobre* me- han *ratllat.*

d. Albarrani, Albarrazi *a l'original.*

e. *segueix* A.? *ratllat.*

Mocatden, moro. E per moltes vegades que aja request lo dit batle que li fahés justícia e li tornàs lo dit seu troç de olivar, e no·u ha volgut fer.

E, per aquesta rahó, diu el, dit Çaat, que se'n vol anar de la dita vila.

E diu més que tots anys ha acostumat bé de pagar los magrams e drets pertanyents a senyor, així de la dita heretat com de les altres béns.

Testimonis, en Jacme Ortiz e en Esteve d'Ançano, vehins de la vila de Èlig.

{ Dilluns, a XXX[af] dies del mes de juny, anno a nativitate Domini millesimo CCCC° XXXX° VIIII°}

[i] { Masquema, moro, vehí que solia ésser de la vila de Èlig, fon interrogat, per los dits jurats, per quina causa se·n és anat de la dita vila de Èlig e se era fet vehí de la ciutat de Oriola.

E dix que per causa com lo havien carregat de alfardes, que no·y podia bastar a pagar aquelles, per la qüestió del alfaquí e del alcadí. E que ell no sab rres dels feyts e no sab per què l'àn carregat de les dites alfardes.

E que, per aquesta rahó, se'n va de la vila de Èlig, e no per altres feyts.

Testimonis, Paulo de Aleuda e Barthomeu d'Elvado, major, vehins de la vila d'Èlig.

{Dicta die et anno predicto}

[j] En Abdalla Ronçeret, moro[g], vehí que solia ésser de[h] la vila de Èlig, fon interrogat, per[i] los dits jurats, per quina causa se'n va de la vila de Èlig e s'és feyt vehí de la ciutat de Oriola.

E dix que ell no se'n va per pagar les rendes de Barcelona, ans per les alfardes que diu que l'àn carregat per les qüestions que diu que són en la moreria.

E, per aquesta rahó, se'n va, e no per altra.

Testimonis, en Bernat Quexans e en Barthomeu d'Elvado e en Pere Ferrández, forner, vehins d'Èlig.

{Dicta[j] die et anno predicto}

[k] Axer Tureytes, moro, fon interrogat, per los dits jurats, que per qual rahó se·n és anat de la vila de Èlig e s'és feyt vehí de Oriola.

E dix que per ço com Antequera, collidor del any passat, li demanava dinés e no·l podia[k] pagar. E que li dix lo dit Antequera que se'n vengués ab ell a la presó.

---

f. a XXX[a] *interlineat, escrit sobre* XXVII *ratllat.*
g. moro *interlineat.*
h. *segueix* de *ratllat.*
i. fon interrogat per *interlineat.*
j. Dicta, Dita *a l'original.*
k. podia *interlineat, escrit sobre* volia *ratllat.*

E més diu que prou ti que pagar de les rendes de Barcelona e que aja de pagar, de altra part, alfardes que l'àn carregat per los[l] feyts de la moreria, e que no pot[m] bastar a pagar tantes alfarde. E que per aquesta rahó se'n va de la dita vila de Èlig. E que totes aquestes alfardes fa carregar l'alfaquí[n]}

Testimonis, en Pere de Malla, en Bernat Quexans e en Bartomeu d'Elvado, vehins de la vila de Èlig.

{ Dimarts, primer dia de juliol, any XXXXVIIII° }

[l] Adducarim, moro, fon interrogat, per los dits jurats, per qual rahó se·n és anat de la vila de Èlig e s'és feyt vehí de Oriola.

E dix per ço com no pot bastar a pagar les missions que·s fan en la moreria lo alfaquí e les[o] aljames. E que per aquesta rahó se·n va, e no per altra. Car dels feyts de la moreria diu que no·y sab rres e carreguen-li de les missions. E que gens no se·n va per pagar ço que pagava cascun any a senyor, sinó per les dites missions grans que fan los dits alfaquí[p] e aljames.

Testimonis, en Barthomeu d'Elvado, major, e en Johan Pérez, major, vehins de Èlig.

{ Dimarts, XXII[q] dies del mes de juli,ol any mil CCCC XXXXVIIII° }

[m] Amet Sarria, moro, vehí de Èlig, dix que ell posava clam davant los jurats, per ço com diu que no pot bastar a pagar les missions que·s fan en la moreria de la dita vila sobre lo fet del alfaquí.

E que, en[r] les alfardes que llançen en la dita moreria, que ells ab ells ho tracten e·n fan que los altres no·n saben rres. Perquè diu que, si en aquests feyts no s'i proveeix, que ell se·n vol anar a fer vehí de altra part.

E que açò intima als jurats, que·y proveesquen.

Testimonis, en Barthomeu d'Elvado e en Anthoni de Sentpere, vehins de Èlig.

{ Dicta die et anno predicto }

[n] Milich Xaep, moro, vehí d'Èlig, dix que posava clam davant los jurats, per ço com diu que ell[s] era dels deu de la aljama en l'any propassat, e lo alfaquí, a tracte seu e dels de la sua partida, ha tractat e ginyat, sens que l'altra part no·y ha sentit rres, ha feyt misatger e correus a Barcelona, que fan molt grans missions e despeses en la moreria, e llancen tant grans alfardes que no·y poden bastar a pagar aquelles, per los debats del dit alfaquí.

---

l. *segueix* fetes *ratllat.*

m. *segueix* p- *ratllada.*

n. alfaquí, -l- *afegida posteriorment; entre les dues darreres línies,* testimonis *ratllat.*

o. *segueix* ah- *ratllat.*

p. alfaquí, *deia* alfaquins, -ns *ratllat.*

q. XXII, *deia* XXIII, -I *ratllat.*

r. en *interlineat.*

s. *segueix* d- *ratllat.*

Perquè diu als dits jurats que·y proveesquen, car, en altra manera, se farà vehí de altra part

Hoch encara diu que la gent menuda se li clamava, de tots dies, dient que quins tractes són aquests que ell, que és dels deu de la aljama, no sabia rres de[t] aquests afers. E que açò és gran despoblació de la moreria.

E més, que ell ha portat tres vehins cassats de la Xarch que, per amor d'ell, estan açí, e se·n foren anats si no per ell.

Perquè diu que, si en los dits feyts no s'i proveeix, que ell e los altres se faran vehins de altra part.

E més diu que ha sabut dels dits deu de la aljama que lo dit alfaquí, a tracte seu e ab los de la sua partida, tractà e ginyà que fosen donats a mossèn Ramon Çavall XX florins, los quals, lo dit alfaquí, ly féu donar. E que ell e altres cinch de la aljama no saberen rres.

Testes predicti.

{ Dimecres, XXIII dies del mes de juliol, anno a nativitate Domini millesimo CCCC° XXXX° VIIII° }

[o] Çaat Albarrazi, moro, vehí de Èlig, dix que posava clam, davant los jurats, per ço com diu que ell era dels X de la[u] aljama del any passat e lo alfaquí, a tracte[v] seu e dels de la sua partida, ha tractat e enginyat, sens que no·n han sentit rres, en fer misatgers e correus a Barcelona, que fan molt grans missions e despeses en la moreria, e llancen tant grans alfardes que no poden bastar a pagar aquelles per los debats del dit alfaquí.

Per què diu als dits jurats que·y proveesquen, car, en altra manera, se farà vehí de altra part.

E que la gent menuda se li clamava dient que quins tractes són aquests que ell, que era dels[w] deu de la aljama, no sabia rres dels dits feyts. E que açò és gran despoblació de la moreria.

E, rresnomenys, diu que lo dit alfaquí, ab los de la sua partida, ha tractat e ginyat que fossen donats a mossèn Ramon Çavall vint florins, de la qual cosa ne congoixa molt la moreria.

Testimonis, en Jacme Buades e en Pere Çatorre, vehins d'Èlig.

{ Dicta die et anno predicto }

[p] Çaat Abençaot, moro, fon interrogat, per los dits jurats, per quina causa e rahó se·n és anat de la vila e s'és feyt vehí de Oriola.

Lo qual[x] dix e respòs que ell se·n és anat per ço com diu que, moltes vegades, ha demanat justícia de alguns actes davant lo procurador e batle, e que no·n pot[y] obtenir rres davant aquells.

---

t. *segueix* aquel- *ratllat.*

u. *segueix* aha- *ratllat.*

v. a tracte *interlineat, escrit sobre* a tractes *ratllat.*

w. *segueix* dels *ratllat.*

x. *segueix* dií *ratllat.*

y. *segueix* de altra part *ratllat.*

E que per aquesta causa se·n és anat de la dita vila.

E, rresnomenys, per fer-ly pagar les alfardes e missions no acostumades a pagar.

Testes predicti.

{ Dicta die et anno }

[q] Yuceff Alcadi, moro, vehí d'Èlig, dix que posava clam davant los jurats per ço com diu que ell era dels X de la[z] aljama en l'any passat, e sens que ell no·n sabé rres, lo alfaquí, a tracte seu e dels de la sua partida, ha tractat e ginyat, sens que no·n han sentit rres sinó tantsolament los de la sua companyia, en fer misatgers e correus a Barcelona, de què fan molt grans missions e despeses, e per aquesta causa llançen tant grans alfardes en la moreria que no poden bastar a pagar aquelles.

E, açò, per los debat del dit alfaquí.

Perquè diu als dits jurats que·y proveesquen, car, en altra manera, ell entén a fer-se vehí de altra part.

E que molts moros de la moreria se li clamaven dient que ell era dels de la aljama no sabia rres de aquests affers.

E que, per açò, se seguirà gran despoblació de la moreria, segons fan de tots dies.

E que de tot açò és causa lo dit alfaquí.

Car, a tracte del dit alfaquí, féu donar a mossèn Ramon Çavall vint florins, sens que ell, que era dels deu de la aljama, no·n sentí rres. E altres de la dita moreria que no·n han sentit rres.

E més diu que, en la elecçió del mustaçaf, essent ja feyt en forma acostumada, fon elet en lo dit offici, ab consentiment del batle, Çat Albarrazi. E lo alfaquí, quant sabé que lo dit Çaat Albarrazi era almustaçaf e usava del dit offici, qualsque quinze dies havia pasats, lo dit alfaquí, a tracte e giny seu, féu grans missions e despeses per revocar al dit Albarrazi que no fos almustaçaf. Les quals missions se repartiren per la moreria, e carregà aquelles al poble. La qual alfarda diu que[aa], segons és fama en la moreria, que pasa de doents reyals.

Testes predicti.

Dicta die et anno.

[r] Çaat Abençof, moro, fon interrogat per quina causa se·n és anat de la moreria d'Èlig e s'és feyt vehí de la ciutat de Oriola.

E dix que per ço com ell, sentint les[bb] grans vexacions e burbulls e grans dans que de tots dies se feyen en la moreria de la dita vila e en la cort del batle, e com ell vehés que s'i feyen grans missions e despeses, així de huna part com de altra.

E veu que en ço que havia de jutgar lo alcadí ne feyen fer actes ab lo scriva del batle per donar guany a·quell.

---

z. *segueix* aha- *ratllat.*

aa. *segueix* és *ratllat.*

bb. les *interlineat.*

E que hun jorn[cc], congoxant la gent de aquestes despeses, ell, ensemps ab quinze altres moros, anaren davant lo honorable procurador e batle e açessor. E, essent davant aquells, los pregam e soplicam e requerim que ells nos volguessen jutgar segons nostra çunya e xara, per ço com en la xara no·y ha missions negunes e ja hi àalcadí salariejat que jutge los dits moros segons la dita çunya e xara. E que los dits procurador e batle ly resposseren que ells ho volien jutjar. E si ly venia bé. Sinó, que tres camins hi havia: que la hu anava a Oriola, e l'altre a Alacant[dd], e l'altre a la Vayll, e que preenguessen lo que·s volguessen.

E diu que·s ti per agreujat del dit batle, per ço com era qüestió davant ell sobre dret de duana que muntava trenta sous e lo duaner posà·l en pleyt davant lo dit batle, la qual qüestió se podia determenar sens missions e segons és acostumat. E feren-ly que puja la dita qüestió, ab les missions, deu fflorins.

E, ítem, més avant, diu que·s té per agreujat del dit batle per ço com ly féu vendre huna cortina de seda que ly costà dotze fflorins. E féu-la vendre per cinch florins sens que no s'i servà la forma acostumada, ço és, que, quant se ven alguna cosa de moro, se ven a estimar a huyt dies. E tal pràtica se té huy.

E per les grans alfardes que, a tracte del alfaquí, se llançen en la moreria.

Perquè diu que, per aquestes vexaçions e altres, les quals serien llargues de scriure, se·n és anat de la dita vila e se és feyt vehí de la dita ciutat de Oriola }

Testes predicti.

{ Dicta die et anno }

[s] Zoayra, muller de Alí Abençat Abençaot, alcadí de la moreria de Èlig, dix que posava[ee] clam davant los jurats per ço com dix que·s tenia per agreujada dels honorables procurador e batle per ço com ly han pres ço del seu e los seus béns propis, car diu que, en los béns de la[ff] dona, segons çunya e xara, no·s poden vendre.

E los dits procurador e batle fan-li vendre tots los béns, dient que tots són del alcadí.

Car diu que, segons la dita çunya, en los del[gg] açidach, no·ls pot toquar negú ne fer vendre.

Perquè requir als dits jurats que volien parlar ab los dits procurador e batle ly faeçen justícia e que la[hh] vullen jutgar segons la sua çunya e xara }

E, llesta la dita informació, com fos gran altercació en lo present consell per causa e rahó de la dita informació, ço és, que huns volien que fos tramesa a la ciutat de Barcelona, als senyors de conssellers, segons era reebuda, e altres volien que no·y fos tramesa per ço com la dita informació no era estada reebuda ab jurament reebuda dels dits moros.

E, estant així alterquejant sobre la dita rahó, com fos en lo present conssell lo honrat en Pere Codines, àlies Sepulcre, dix que ell, com a llochtinent de reçeptor per lo honrat en

cc. jorn, *corregit sobre* jorm.

dd. a Alacant, *manca* a *a l'original.*

ee. *segueix* da- *ratllat.*

ff. *segueix* dita *ratllat.*

gg. *segueix* alcadí *ratllat.*

hh. *segueix* vol- *ratllat.*

Jacme Serradell, reçeptor de les rendes de la dita vila, que de la dita informació reebuda per los dits jurats ly fos donat transllat per ço com lo volia trametre a sos senyors, los consellers de la dita ciutat, per ço que en lo dit fet proveesquen.

E, rresnomenys, diu que ell, moltes e diverses vegades, en consells generals propassats, en nom del receptor, se és[ii] offert, e en lo present conssell se offir, que ell és prest de sperar a qualsevulla moro que, per no pagar les rendes de senyor se'n vaja[jj] o vulla anar de la dita[kk] vila tant e tant llongament tro que pusca pagar los dits drets, requirent que les dites coses fossen continuades en conseqüència dels presents actes }

E lo dit honorable conssell manà a mi, Pere de Llorqua, notari e scriva del dit conssell, que de la dita infformació ly donàs transllat tota hora e quant lo·n volrrà.

* * *

APÈNDIX[1]

NOMS DE CRISTIANS

ALVADO, BARTOMEU D' (MAJOR): veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

ALVADO, BARTOMEU D': veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

ANÇANO, ESTEVE D': veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

ANTEQUERA: collidor de les rendes de senyoria d'Elx de l'any 1448 [D2].

AULEDA, PABLO D': veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

BALAGUER, ANTONI: batlle de la vila d'Elx i del lloc de Crevillent per la ciutat de Barcelona [D1].

BUADES, JAUME: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

CODINES, PERE (ÀLIES SEPULCRE): lloctinent de receptor per Jaume Serradell, receptor de les rendes de la vila d'Elx [D2].

COLLIDOR: de les rendes d'Elx [D1].

CRESPO, JAUME: missatger i toca-trompeta del procurador i del lloctinent de batlle de la vila d'Elx i del lloc de Crevillent [D1].

---

ii. *segueix* offerit *ratllat.*

jj. *segueix* de la *ratllat.*

kk. dita *interlineat.*

1. [D1] indica que les persones referides apareixen al primer document; [D2] indica que apareixen al segon document. Les lletres de la [a] a la [s] indiquen, quan es tracta de testimonis, llur referència en la transcripció dels documents.

ESCAMILLA, JOAN: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

FERNÁNDEZ, PERE: forner, veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

FERNÁNDEZ DE MESA, JOAN: procurador o regent de la procuració general a la vila d'Elx i al lloc de Crevillent per la ciutat de Barcelona; donzell [D1].

GÓMEZ (GÓMIZ), JOAN: notari i escrivà de la procuració i batllia de la vila d'Elx i del lloc de Crevillent [D1].

GOVERNA, FRANCESC: jurat d'Elx encarregat de rebre la informació dels moros [D2].

GRANYANA, BARTOMEU: sastre, veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

JAVALOYES, FERNANDO: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros a la mesquita [D1].

LLORCA, PERE DE: notari i escrivà del consell i jurats d'Elx [D2].

MALLA, PERE DE: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

OLIVERA (ZOLIVERA), GALCERAN: lloctinent d'Antoni Balaguer, batlle de la vila d'Elx i del lloc de Crevillent per la ciutat de Barcelona [D1].

ORTIZ, JAUME: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

PÉREZ, JOAN (MAJOR): veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

PERIS, FRANCESC: arrendador de la Daia, aldea de la ciutat d'Oriola [D1].

QUEIXANS, BERNAT: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros a la mesquita [D1]; veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

QUIRANT, PERE: jurat d'Elx encarregat de rebre la informació dels moros [D2].

SANTPERE, ANTONI DE: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

SATORRE, PERE: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

SAVALL, RAMON: el 28 d'agost de 1448 fou nomenat procurador d'Elx i Crevillent, però no va arribar a actuar perquè fou elegit conseller de Barcelona el 30 de novembre de 1448[2] [D2].

SEPULCRE, FRANCESC: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx [D2].

SERRADELL, GABRIEL: lloctinent de receptor de les rendes de la ciutat de Barcelona (els moros l'anomenen receptor); resident a Elx [D1].

SERRADELL, JAUME: receptor de les rendes de la vila d'Elx [D2].

VIVES, JOAN: Çaat Catmar li deu 61 sous [D1].

2. *Cf.* J. F. CABESTANY, J. SOBREQUÉS, *Elx i Crevillent...*, 630.

NOMS DE SARRAÏNS

ABENÇAOT, ÇAAT: declara el dia 23 de juliol davant dels jurats d'Elx [D2] [p].

ABENÇAT ABENÇAOT, ALI: alcadí de la moreria d'Elx; la seva muller, Zoayra, presenta clam davant dels jurats d'Elx el dia 23 de juliol [D2].

ABENÇOF, ÇAAT: declara el dia 23 de juliol davant dels jurats d'Elx [D2] [r].

ADDUCARIM: declara el dia 1 de juliol davant dels jurats d'Elx [D2] [l].

ALBARRANI, AMET: veí de la vila d'Elx, testimoni de les declaracions dels moros davant dels jurats d'Elx després d'haver declarat ell mateix [D2].

ALBARRANI, HAMET: vell i jurat de la moreria d'Elx [D1].

ALBARRANI, HAMET: declara el dia 16 de juny davant dels jurats d'Elx [D2] [f].

ALBARRAZI, ÇAAT: presenta clam davant dels jurats d'Elx el dia 23 de juliol; era dels deu de l'aljama de l'any anterior (1448) [D2] [o].

ALBARRAZI, ÇAAT: elegit mostassaf el 1448; quinze dies després que hagués començat a exercir el càrrec l'alfaquí aconseguí revocar la seva elecció [D2].

ALCADI, YUCEFF: presenta clam davant dels jurats d'Elx el dia 23 de juliol; era dels deu de l'aljama de l'any anterior (1448) [D2] [q].

BARRANI, AMET: declara el dia 16 de juny a la mesquita de la moreria d'Elx [D1] [b].

BEOQUEXA, ÇAAT: lloctinent de Cilim Zaem, vell de la moreria d'Elx [D1].

BORNOCIA, MAHOMAT (ÀLIES MARVÀ): declara el dia 16 de juny a la mesquita de la moreria d'Elx [D1] [a].

CATMAR, ÇAAT (ÀLIES CASTELLÓ): declara el dia 16 de juny a la mesquita de la moreria d'Elx [D1] [c].

IZMIL, MAHOMAT: declara el dia 16 de juny a la mesquita de la moreria d'Elx [D1] [d].

MASQUEMA: declara el dia 30 de juny davant dels jurats d'Elx [D2] [i].

MOCATDEN, ACEN: moro d'Elx a qui el batlle havia donat un oliverar que formava part d'una heretat de Çaat Tureytes [D2].

PORRUIG, MAHOMAT (ÀLIES MARVÀ): declara el dia 16 de juny davant dels jurats d'Elx [D2] [g].

RONCERET, ABDALLA: declara el dia 30 de juny davant dels jurats d'Elx [D2] [j].

SARRIA, AMET: presenta clam davant dels jurats d'Elx el dia 22 de juliol [D2] [m].

TUREYTES, AXER: declara el dia 16 de juny a la mesquita de la moreria d'Elx [D1] [e].

TUREYTES, AXER: declara el dia 30 de juny davant dels jurats d'Elx [D2] [k].

TUREYTES, ÇAAT: declara el dia 27 de juny davant dels jurats d'Elx [D2] [h].

XAEP, MILICH: presenta clam davant dels jurats d'Elx el dia 22 de juliol; era un dels deu de l'aljama de l'any anterior (1448) [D2] [n].

ZAEM, CILIM: vell de la moreria d'Elx [D1].

ZOAYRA: muller d'Ali Abençat Abençaot, alcadí de la moreria d'Elx; presenta clam davant dels jurats d'Elx el dia 23 de juliol [D2] [s].

TAULA 1. SARRAÏNS QUE DECLAREN AL DOCUMENT 1, EL DIA 16 DE JUNY DE 1449, I QUE JA HAN PRESENTAT ALBARÀ DE VEÏNATGE EN ALTRES LLOCS

MORO	DESTINACIÓ	DATA DE L'ALBARÀ	JURA	MOTIUS	INDUÏT	TORNARIA
[a] Mahomat Bornocia, àlies Marvà	Albatera	16 de juny	sí	- no podia pagar els deutes al collidor de Barcelona (magram, alfardes i altres drets de senyor) perquè aquell any hi havia hagut gran sequera i només havia pogut collir 5 cafissos de civada i 5 de blat i no havia pogut collir cap més queviure - el collidor l'ha importunat - ha pagat, aquell any, 100 sous de drets a senyor - encara deu 40 sous al collidor, que l'importuna	no	sí
[b] Amet Barrani	Albatera	15 de juny, en poder del lloctinent del batlle	sí	- no podia pagar els drets de senyor al collidor - despeses que la moreria feia - abans de presentar l'albarà, havia pagat al collidor	no	no
[c] Çaat Catmar, àlies Castelló	la Daia	16 de juny, en poder del lloctinent del batlle	sí	- estava necessitat i no podia pagar els deutes que devia a senyor - ha de pagar a Joan Vives 61 sous - el collidor li havia venut el mul pel deute a senyor - despeses que la moreria fa - Francesc Peris, arrendador de la Daia, li prestava vint florins perquè pagués els deutes i se n'anés a la Daia - (Pregunta addicional: per què no havia dit al procurador que el collidor l'importunava, que li hauria pogut allargar els terminis): ho havia dit a l'aljama, i l'aljama li havia dit que el procurador no hi podia fer res, perquè era el receptor qui importunava el collidor perquè el fes pagar	no	no

MORO	DESTINACIÓ	DATA DE L'ALBARÀ	JURA	MOTIUS	INDUÏT	TORNARIA
[d] Mahomat Izmil	Albatera	15 de juny, en poder del lloctinent del batlle	sí	– no podia pagar els seus deutes i despeses – el collidor l'havia importunat per fer-li pagar els deutes de les rendes – despeses que fa la moreria – li havien carregat un cap íntegre (de cabeçatge?) en un mul vell que té – té una heretat a l'Horta dels Moros de la vila d'Elx i la gent li fa camí per l'heretat, se n'ha clamat i no pot obtenir justícia	no	sí [3]
[e] Axer Tureytes	la Daia	15 de juny, en poder del lloctinent del batlle	sí	– paga molts drets a senyor i no pot arribar a pagar els deutes – el collidor l'importunava dia rera dia i li venia les bèsties – la moreria fa moltes despeses i ell no les pot pagar – havia demanat a Gabriel Serradell, receptor, que li prorrogués una mica els deutes perquè havia estat malalt, i tant ell, el receptor, com el collidor s'hi havien negat – amb gran afany i treball havia pagat 100 sous al collidor i encara n'hi devia 120, i no els pot pagar	no	no

3. A més de la pròrroga, li prometen que li faran justícia pel camí.

TAULA 2. SARRAÏNS QUE DECLAREN DAVANT DELS JURATS D'ELX AL DOCUMENT 2

MORO	DATA	LLOC	MOTIUS	TESTIMONIS
[f] Hamet Albarrani	16 de juny	Albatera	– per pagar els magrams a la senyoria de la vila no hauria marxat, perquè treballaria i els pagaria – a causa dels grans plets que fa la moreria es fan grans despeses i es llancen alfardes que no pot pagar	Francesc Sepulcre Joan Escamilla
[g] Mahomat Porruig, àlies Marvà	16 de juny	la Daia	– no pot pagar les alfardes que es llancen a la moreria per les despeses que es fan en plets i missatgeries a Barcelona i per altres despeses supèrflues de la moreria	Joan Pérez, major Bartomeu Granyana, sastre Amet Albarrani
[h] Çaat Tureytes	27 de juny	vol marxar	– feia nou o deu anys que posseïa una heretat al terme de la vila d'Elx amb un oliverar que, no sap perquè, el batlle li havia pres i l'havia donat a Acen Mocatden; havia requerit diverses vegades al batlle que li fes justícia i li tornés l'oliverar, però no ho havia volgut fer – cada any havia pagat els magrams i drets pertanyents a senyor tant de la seva heretat com dels altres béns	Jaume Ortiz Esteve d'Ançano
[i] Masquema	30 de juny	Oriola	– l'havien carregat d'alfardes per la qüestió de l'alfaquí i de l'alcadí i no podia pagar-les, tot i que no sabia res d'aquests fets ni del perquè l'havien carregat d'alfardes; aquest era l'únic motiu que l'havia fet marxar	Pablo d'Auleda Bartomeu d'Alvado, major
[j] Abdalla Ronceret	30 de juny	Oriola	– no se n'havia anat per pagar les rendes de Barcelona, sinó per les alfardes que li han carregat per les qüestions que hi ha a la moreria; només havia marxat per aquesta raó	Bernat Queixans Bartomeu d'Alvado Pere Fernández, forner
[k] Axer Tureytes	30 de juny	Oriola	–Antequera, el collidor de l'any anterior, li demanava diners i no el podia pagar, i li havia dit que l'empresonaria – ja li costa pagar les rendes a Barcelona i com que, a sobre, ha de pagar les alfardes que li han carregat pels fets de la moreria, no pot pagar totes les alfardes que fa carregar l'alfaquí	Pere de Malla Bernat Queixans Bartomeu d'Alvado

MORO	DATA	LLOC	MOTIUS	TESTIMONIS
[l] Adducarim	1 de juliol	Oriola	– no pot pagar les despeses que l'alfaquí i les aljames ocasionen a la moreria – només marxa per això, perquè ell no sap res dels fets de la moreria tot i que li carreguen les despeses – no se'n va a causa d'allò que havia de pagar cada any a senyor, sinó només per aquestes grans despeses que fan l'alfaquí i les aljames	Bartomeu d'Alvado, major Joan Pérez, major
[p] Çaat Abençaot	23 de juliol	Oriola	– moltes vegades ha demanat justícia d'alguns actes al procurador i al batlle i no la pot obtenir – perquè li fan pagar alfardes i despeses no ordinàries	Jaume Buades Pere Satorre
[r] Çaat Abençof	23 de juliol	Oriola	– a causa de les grans vexacions, *burbulls* i grans danys que, dia rera dia, es feien a la moreria de la vila i a la cort del batlle que, tant d'una part com de l'altra, ocasionaven grans despeses – de les coses que havia de jutjar l'alcadí en feien fer actes amb l'escrivà del batlle perquè obtingués ingressos – com que importunaven a la gent per aquestes despeses, un dia ell i altres quinze moros anaren davant del procurador, del batlle i de l'assessor per requerir-los que els jutgessin segons sunna i xara, al·legant que els judicis segons xara no ocasionaven despeses i que ja tenien un alcadí salariejat que jutjava els moros segons sunna i xara; el procurador i el batlle els havien respost que els volien jutjar ells. I, que si no hi estaven d'acord, tenien tres camins: un que anava a Oriola, un que anava a Alacant i un que anava a la Vall, i que agafessin el que volguessin – es considera agreujat pel batlle; el duaner li havia posat un plet davant del batlle en una qüestió sobre drets de duana que ascendien a 30 sous; la qüestió podia haver-se determinat sense despeses i segons llur	Jaume Buades Pere Satorre

MORO	DATA	LLOC	MOTIUS	TESTIMONIS
			tum de moros, però pretenien que havia de pagar, pel plet i les despeses, 10 florins – el batlle li féu vendre una cortina de seda que li costà dotze florins per només cinc florins i no ho féu de la forma acostumada; segons llur costum, quan es ven alguna cosa de moro es ven a estimar durant vuit dies – també ha marxat a causa de les grans alfardes que, per culpa de l'alfaquí, es llancen a la moreria – se n'havia anat d'Elx i s'havia fet veí de la ciutat d'Oriola per aquests motius i per d'altres que serien massa llargs d'explicar	Bartomeu d'Alvado, major Joan Pérez, major

TAULA 3. SARRAÏNS QUE PRESENTEN CLAM DAVANT DELS JURATS D'ELX AL DOCUMENT 2

MORO	DATA	LLOC	MOTIUS	TESTIMONIS
[m] Amet Sarria	moro, veí d'Elx	22 de juliol	– no pot pagar les despeses que es fan a la moreria pel fet de l'alfaquí – ningú no sap res de les alfardes que llancen a la moreria, s'ho fan tot entre ells – si no s'hi proveeix, marxarà a algun altre lloc – ho intima als jurats perquè hi proveeixin	Bartomeu d'Alvado Antoni de Santpere
[n] Milich Xaep	moro, veí d'Elx; era dels 10 de l'aljama de l'any anterior	22 de juliol	– era dels 10 de l'aljama de l'any anterior i l'alfaquí i els de la seva part, sense que els de l'altra part en sabessin res, havia enviat missatger i correus a Barcelona que ocasionaven grans despeses a la moreria, i havien llançat alfardes tan grans pels debats de l'alfaquí que no les podien pagar – demana als jurats que hi proveeixin perquè, sinó, marxarà a algun altre lloc – la gent menuda se li queixava constantment dient com era que ell, que era dels 10 de l'aljama, no sabia res d'aquests afers – tot això ocasiona una gran despoblació de la moreria – si no fos per ell, ell tres veïns de l'alqueria de la Xàrquia ja haurien marxat d'Elx – sense que ell ni altres cinc de l'aljama en sabessin res, l'alfaquí i els de la seva partida havien fet donar a mossèn Ramon Savall 20 florins	Bartomeu d'Alvado Antoni de Santpere

MORO	DATA	LLOC	MOTIUS	TESTIMONIS
[o] Çaat Albarrazi	moro, veí d'Elx	22 de juliol	– no pot pagar les despeses que es fan a la moreria pel fet de l'alfaquí – ningú no sap res de les alfardes que llancen a la moreria, s'ho fan tot entre ells – si no s'hi proveeix, marxarà a algun altre lloc – ho intima als jurats perquè hi proveeixin	Bartomeu d'Alvado Antoni de Santpere
[n] Milich Xaep	moro, veí d'Elx; era dels 10 de l'aljama de l'any anterior	23 de juliol	– era dels 10 de l'aljama de l'any anterior i l'alfaquí i els de la seva part, sense que se'n sabés res, havia enviat missatgers i correus a Barcelona, que ocasionen grans despeses a la moreria, i llancen alfardes tan grans pels debats de l'alfaquí que no les poden pagar – demana als jurats que hi proveeixin, perquè, sinó, marxarà a algun altre lloc – la gent menuda se li queixava dient com era que ell, que era dels 10 de l'aljama, no sabia res d'aquests fets – tot això ocasiona una gran despoblació de la moreria – l'alfaquí i els de la seva partida havien fet donar a mossèn Ramon Savall 20 florins	Jaume Buades Pere Satorre

MORO	DATA	LLOC	MOTIUS	TESTIMONIS
[q] Yuceff Alcadi	moro, veí d'Elx; era dels 10 de l'aljama de l'any anterior	23 de juliol	– era dels 10 de l'aljama de l'any anterior i, sense que ell en sabés res, l'alfaquí i els de la seva partida, sense dir-ne res a ningú més, havien enviat missatgers i correus a Barcelona, que ocasionaven grans despeses, *i per aquest motiu llançaven alfardes tan grans que no es podien pagar* – tot era a causa dels debats de l'alfaquí – demana als jurats que hi proveeixin, perquè, sinó, marxarà a algun altre lloc – molts moros de la moreria se li queixaven perquè ell, que era dels 10 de l'aljama, no se n'assabentà – tot això ocasionarà, com ja succeeix, gran despoblació de la moreria – la causa de tot és l'alfaquí – l'alfaquí féu donar a mossèn Ramon Savall 20 florins, sense que ell, que era dels 10 de l'aljama, ni els altres de la moreria no en sabessin res – uns quinze dies després que s'hagués fet, de la manera acostumada i amb consentiment del batlle, l'elecció de mostassaf en favor de Çaat Albarrazi, l'alfaquí, en saber que aquest era mostassaf i usava de l'ofici, féu grans despeses per revocar l'elecció; l'alfaquí repartí les despeses per la moreria, i les carregà al poble. Segons es diu a la moreria, aquesta alfarda supera els 200 reials	Jaume Buades Pere Satorre
[s] Zoayra	muller d'Alí Abençat Abençaot, alcadí de la moreria d'Elx	23 de juliol	– es tenia per agreujada pel procurador i pel batlle perquè li havien pres béns del seu acidac dient que eren de l'alcadí, tot i que segons sunna i xara ningú no els podia tocar ni fer vendre – demanava als jurats que parlessin amb el procurador i el batlle perquè li fessin justícia i la jutgessin segons sunna i xara	no hi figuren

EN BUSCA D'UNA MINORIA PERDUDA: NOTÍCIES SOBRE ELS MUDÉJARS DE XÀTIVA

Isabel Bonet O'Connor

La història dels mudéjars ha experimentat canvis considerables en les darreres dècades a Espanya i a l'estranger. En el nou context polític, social i econòmic, els mudéjars han adquirit una importància que no tenien abans, convertint-se en una part important de la nostra història. El problema principal a l'hora d'escriure la història d'aquesta minoria conquerida és el fet de que la majoria de la informació prové dels arxius dels conqueridors. En la gran majoria dels casos, els mudéjars no ens parlen directament amb la seua veu, sinó que ho fan mitjançant la veu dels seu conqueridors, els cristians, la qual descriu el món dels mudéjars des del seu punt de vista.

És ben sabut de tots que els arxius cristians contenen una gran quantitat de documentació sobre els mudéjars. És fonamental per tal d'escriure la història d'una minoria sotmesa el consultar totes les fonts de documentació possibles, tant als arxius majors, com als menors o menys consultats. Açò és especialment important en el cas dels mudéjars de Xàtiva. La guerra de successió de 1707 tingué consequències negatives per a Xàtiva. La majoria de la documentació que hi havia desaparegué quan Felip Vè cremà la ciutat. Conseqüentment, els mudéjars de Xàtiva, així com molts d'altres aspectes importants de la història d'aquesta ciutat han estat, fins ara, silenciats.

La meua tesi doctoral en curs és un esforç per tal de proporcionar veu a aquesta minoria oblidada. El que presente ací no és el resultat de la recerca als arxius majors, sinó el producte de la meua investigació a arxius menors, és a dir, l'arxiu de la Seu de Xàtiva, i a arxius menys consultats, com l'Archivo Histórico Nacional a Madrid. Un total de cinc documents provenents d'aquests arxius, i que daten de la primera meitat del segle catorze, ens proporcionen informació sobre la situació econòmica dels mudéjars del terme de Xàtiva, el seu contacte amb cristians a nivell econòmic i legal, la influència que els cristians exercien sobre els mudéjars a les zones rurals, la resposta que els mudéjars oferien a la pressió cristiana, etc. Aquesta documentació complementa la informació trobada als arxius majors i ens ajuda a

entendre una multitud d'aspectes sobre els mudéjars que encara estan per resoldre.

El primer document que presente ací prové de l'Archivo Histórico Nacional a Madrid, de la col·lecció de pergamins del convent de cistercencs de Valldigna. El document presenta una disputa entre Xàtiva i el monestir de Valldigna, la qual es centra en una qüestió de jurisdicció sobre dos mudéjars del terme de Xàtiva.

El monestir cistercenc de Valldigna fou establert per Jaume II en 1298. Jaume II passava per la Vall d'Alfàndec de volta d'una campanya contra els sarraïns a Múrcia i Almeria, quan se n'adonà de que la vall era digna d'un monestir. El document de fundació donà als monjos de Santes Creus "tota la vall mencionada amb els castells de Marinyén i d'Alcalà"[1]. La donació incloïa tots els pobles, terra i gent, com era costum. A les darreries del segle tretze la vall estava poblada quasi en la seua totalitat per mudéjars. A banda de possibles raons religioses, amb l'establiment d'un monestir a la vall, el rei Jaume II pretenia atraure repobladors cristians. El monestir, com a institució, podia proporcionar direcció en aquest projecte.

El monestir ocupava una gran quantitat de territori, el qual fitava "amb els districtes de Cullera i de Corbera, d'Alzira i Barx, Barxeta i Bayrén i fins la mar i sota la mar per una milla"[2]. El territori del monestir fitava amb Xàtiva a l'oest. L'extensió geogràfica de les possessions del monestir podia causar problemes des del principi. De fet, immediatament després de l'establiment del convent, Cullera es queixà al rei de que el monestir havia pres part del seu terme. Xàtiva també tingué problems similars amb el monestir de Valldigna[3].

Vejam doncs, la disputa entre Xàtiva i el monestir de Valldigna, la qual data del 17 de juny de 1321, vint-i-tres anys després de la fundació del monestir. En aquesta ocasió, el conflicte era entre el justícia de Valldigna, Ramon Safont, i el lloctinent del batlle de Xàtiva, Arnau Sarranyana. El lloctinent de batlle de Xàtiva, seguint la petició de Suleima Abarrina, mudéjar de Valldigna, tenia en el seu poder Omar i Maoma Alhandacle. Aquests dos

1. A.C.A., Cancelleria, Reg. 196. folis 175r-v: "totam vallem predictam cum castris de Marinyen et de Alcalano".

2. A.C.A., Cancelleria, Reg. 196, folis 175r-v: "cum terminis de Cullera et de Corbaria, de Algezira et de Barg et de Barxeta et de Bayren et usque ad mare et infra mare per unum miliare".

3. Segons Agustí Ventura, Valldigna "pertanyia al terme general de la ciutat [=Xàtiva], com ho demostren les donacions del Repartiment, on es donen terres als qui se'ls donen cases a Xàtiva, però no al terme particular, que era el que pagava contribucions", p. 51. Vegeu Agustí VENTURA, «Les demarcacions històriques de la Xàtiva Foral», *Xàtiva. Fira d'Agost* (1986): 43-54.

   Pel que fa als problemes entre Xàtiva i el monestir de Valldigna relacionats amb la qüestió del terme vegeu, per exemple, A.C.A., Cancelleria, Reg. 154, foli 55v entre d'altres.

mudéjars eren de Roseta, una alqueria de Castelló de Xàtiva, avuí Castelló de la Ribera, en el terme de Xàtiva. Omar i Maoma foren acusats de furtar "aradres ab relles et altres apparellaments de laurar" en la vall[4].

Segons el justícia de Valldigna, Omar i Maoma havien segut "denunciats en la cort de Vayldigna per aquells als quals lo dit furt et ladronici fon ffeit"[5]. Encara que els dos mudéjars eren del terme de Xàtiva, el crim havia segut comés a Valldigna i, conseqüentment, a l'àrea sota la jurisdicció del monestir. El fet de que els dos mudéjars estigueren sota la jurisdicció del lloctinent de batlle de Xàtiva indica que havien tornat a Roseta o a Xàtiva després de cometre el crim. El lloctinent de batlle de Xàtiva els havia apresat i els tenia sota la seua custòdia.

El justícia de Valldigna, Ramon Safont, requerí en persona que el lloctinent de batlle de Xàtiva li lliurara els dos mudéjars acusats del crim. El justícia de Valldigna tenia una bona base legal per a la seua petició. Segons els Furs de València, la denúncia havia de determinar-se "allà on els crims són comesos o allà on la [demanda] fou començada o allà on es troben aquells que començaren la demanda"[6]. El cas complia tots aquests requisits.

El lloctinent de batlle de Xàtiva decidí ignorar aquestes raons així com d'altres. El justícia de Valldigna acusà al batlle de Xàtiva d'actuar contra els privilegis de l'abat de Valldigna. Segons el justícia de Valldigna, el rei Jaume II havia concedit mer imperi a l'abat del monestir. Conseqüentment, l'abat tenia jurisdicció en causes criminals. Els registres de Jaume II demostren que en 1298, l'abat, de fet, havia rebut el mer així com el mixt imperi[7]. L'abat, en consequència, tenia jurisdicció en causes criminals així com civils. Aquests drets foren inclosos també en els privilegis reials al monestir en 1300[8].

El justícia de Valldigna intentà demostrar la seua demanda amb un trasllat del document de fundació del monestir. Curiosament, el justícia de Valldigna envià Suleima Abarrina amb la dita còpia al lloctinent de batlle de Xàtiva. En aquesta ocasió, el lloctinent de batlle de Xàtiva apresà Suleima per "çò com no volch los dits criminosos denunciar denant lo dit N'Arnau"[9]. El denunciar a Omar i Maoma a la cúria de Xàtiva del crim comés hauria complit una de les normes establertes als Furs. És a dir, el crim havia de ser jutjat allà on la causa havia començat.

---

4. A.H.N., Clero secular y regular, Bernardos de Valldigna, carpeta 3375, pergamí 3.
5. Ibidem.
6. *Fori antiqui Valentiae*, Manuel Dualde Serrano, ed., Madrid-Valencia, 1950-1967: XXXVIII, 1: "Crimina, ubi commissa vel ubi inchoata sunt vel ubi reperiuntur qui rei criminis per[h]ibentur".
7. A.C.A., Cancelleria, Reg. 196, folis 175r-v.
8. Vegeu per exemple A.C.A., Cancelleria, Reg. 198, folis 241r-242r.
9. A.H.N., Clero secular y regular, Bernardos de Valldigna, carpeta 3375, pergamí 3.

Aquesta no fou l'única acusació contra Suleima. Un cristià de Xàtiva, Hom de Déu d'Olesa, subsegüentment denuncià Suleima "per çò car feu pendre los dits sarrahïns criminosos"[10]. No està clar el que açò significa. Sembla que fos un altre intent per fer que el cas es quedara a Xàtiva.

Les accions del lloctinent del batlle de Xàtiva disgustaren encara més al justícia de Valldigna. El batlle de Xàtiva tenia ara en el seu poder tres mudéjars, un d'ells de Valldigna. A més a més, el lloctinent de batlle de Xàtiva tardà molt de temps en contestar la petició del justícia de Valldigna, amb l'excusa de que havia de consultar-ho amb el batlle de Xàtiva. Quan la resposta finalment arribà, el cas es complicà d'una manera sorprenent. Suleima, encara en poder del lloctinent de batlle de Xàtiva, fou acusat una altra vegada per Hom de Déu D'Olesa. En aquesta ocasió el càrrec era molt seriós. Segons Hom de Déu, Suleima "és cristià et va en abit de moro et ha renegada la fe de Jhesucrist"[11]. Com en l'acusació primera, açò potser fora simplement una maniobra per a desacreditar Suleima o per a retardar el cas. De fet, Arnau Sarranyana, després de discutir l'assumpte amb el batlle de Xàtiva, adduí que no podia donar una resposta perquè estava "penden [de la] confesió del dit home qui·s diu moro"[12].

Després de la confessió, el lloctinent del batlle de Xàtiva decretà que ell no creia que l'abat de Valldigna tenia el mer imperi en la vall. El lloctinent de batlle de Xàtiva es queixà de que el trasllat del document de fundació del monestir li havia segut presentat pel justícia de Valldigna, "solament a huyl"[13]. Consegüentment, el lloctinent de batlle respongué que ell no podia lliurar Suleima

> "si donchs manament non avia del senyor rey o d'altre en loc d'aquell a qui la declaració o cognició dels dits privilegis se pertangués, qui expresament li manàs et de certa sciència"[14].

El lloctinent de batlle adduia les mateixes raons per a Omar i Maoma. Segons el lloctinent de batlle de Xàtiva, aquests dos mudéjars eren del terme de Xàtiva i consegüentment estaven sota la seua jurisdicció. L'astut oficial de Xàtiva demanà que el transllat que havia proporcionat l'abat com a prova de que tenia el mer imperi fora registrat al llibre de la cúria

> "per çò que d'aquells et del procés et de l'enantament feit sobre les dites coses puixa ésser cert a aquells a qui·s pertanga et que alcuna mutació en los dits translats no puixa ésser feita"[15].

10. *Ibidem.*
11. *Ibidem.*
12. *Ibidem.*
13. *Ibidem.*
14. *Ibidem.*
15. *Ibidem.*

Aquest document és l'únic que jo he trobat sobre aquest cas. No sabem com acabà el cas, encara que pensem que el justícia de Valldigna deguere apel·lar al rei, com sovint es feia en aquests casos. El que és curiós és que la disputa es centrà sobre mudéjars. En aquest cas, així com en els casos que presentaré després, solament se n'apercebim dels mudéjars perquè els incidents de la seua vida afecten als cristians.

La questió fonamental en aquest cas és la jurisdicció sobre els mudéjars. Tant el justícia de Valldigna, el qual, de fet, tenia jurisdicció en aquest cas, així com l'astut lloctinent del batlle de Xàtiva, tenien un gran interés en rebre part de la pena monetària que corresponia al crim. El rei volia controlar la justícia al regne de València, perquè hi rebia un quart de totes les penes monetàries imposades per les corts ordinàries. Aquesta suma podia ser més elevada en el cas de Xàtiva. En 1264 Jaume I ordenà als mudéjars de Cocentaina que

> "en el futur no deveu respondre al nostre justícia de Cocentaina, sinó a aquell que siga el nostre batlle de Cocentaina, així que, ell escolte i determine totes les causes criminals que siguen entre vosaltres segons la vostra Suna i que aquell sarraí que siga el vostre qadi escolte totes les causes civils que siguen entre vosaltres"[16].

El mateix any, aquest ordre fou aplicat també als mudéjars de Xàtiva. En aquestes dues aljames, si l'oficial reial jutjava les causes criminals, la suma que rebia el rei no estava limitada a un quart de la pena monetària. Una raó addicional, com apunta Burns, és el fet de que els oficials reials eren més justos a l'hora de jutjar els mudéjars que els justícies locals[17].

Aquest document presenta un altre aspecte important; quin seria l'oficial encarregat de jutjar els dos mudéjars de Roseta a Xàtiva, així com a Valldigna? Aquesta resposta és una mica complicada. No està molt clar qui tenia la competència en causes criminals entre sarraïns a principis del segle catorze, és a dir, abans de la famosa legislació alfonsina. En el cas de Valldigna hauria segut el justícia, com a representat de l'abat. En el cas de Xàtiva, com acaben de vore, si les coses eren com al 1264, aquesta tasca requeia en mans del batlle.

L'ordre de 1264 indica que les causes criminals entre els mudéjars de Xàtiva, així com entre els mudéjars de Valldigna, havien de ser jutjades segons la seua Suna[18]. La questió és, com podia un oficial cristià, el qual desco-

16. A.C.A., Cancelleria, Reg. 13, foli 236r: "de cetero non teneamini de aliquibus in posse iusticie nostre Cocentaine respondere, set in posse illius qui baiulus noster Cocentaine fuerit, ita quod, ipse audiat et determinet omnes causas criminales que inter vos fuerint secundum açunam vestram et ille sarracenus qui cadit vester fuerit audiat omnes causas civiles que inter vos fuerint".

17. Robert I. BURNS, *L'Islam sota els croats*, vol. I, València, 1990, p. 385.

18. Pel que fa als mudéjars de Valldigna o Alfàndec, com es deia fins 1298. vegeu A.C.A., Cancelleria, Reg. 196, folis 164v-165r.

neixia la llei islàmica, jutjar un mudéjar seguint aquesta? És ben possible que en ambdós casos, i com decretà la legislació alfonsina de 1329, l'oficial cristià jutjara la causa junt amb el qadi. Segons Burns, la majoria dels casos "seguien la llei, els procediments i les penes de l'islam, posades en pràctica per jutges musulmans que actuaven sota el control immediat de l'oficial cristià i en nom seu." Febrer Romaguera manté que

> "también podía solicitar el señor poseedor del mero imperio la concurrencia del alcadí general del reino o de otro alcadí real, que determinase la causa contra algún vasallo moro delincuente, tal como vemos que ocurría en 1460 en Vall d'Alfàndec, donde el alcadí de Xàtiva, Yucef Alcamba, era requerido para ir al valle para juzgar a un moro asesino, a instancia del abad de Valldigna, señor de este valle"[19].

De tots els personatges que apareixen al cas, el més interessant és Suleima, el qual és presentat al document simplement com a un sarraí de Valldigna. Aquesta decripció és inadequada. Suleima té un paper molt important en aquest embrollat cas. Suleima és el contacte entre les dues parts involucrades en la disputa. Un fet interessant és que el justícia de Valldigna envià a Suleima a Xàtiva amb el trasllat del document de fundació del monestir. Per tal de comunicar-se amb les autoritats cristianes, les de Valldigna, així com les de Xàtiva, Suleima necessitava parlar romanç. La qüestió del bilingüisme entre els mudéjars és important. A principis, així com a mitjan del segle catorze, com ha demostrat Boswell, la majoria dels mudéjars valencians parlaven solament l'àrab. Açò ocorria especialment a les zones rurals, on els mudéjars no tenien un contacte tan freqüent amb els cristians com aquells mudéjars que vivien a les moreries urbanes. Bé, si Suleima era un dels pocs mudéjars que parlaven romanç en aquest temps, potser que açò siga degut al fet de que era un renegat, com l'acusació deia?

De totes formes, la questió és per què actuà Suleima com a representant del justícia de Valldigna? Per què s'involucrà Suleima en el cas des del principi? Potser que Suleima ocupara una posició important a Valldigna? Segons el document, Suleima havia requerit que el lloctinent de batlle de Xàtiva tinguera presos els mudéjars acusats del crim. Segons els Furs, qualsevol habitant del regne de València podia prendre un lladre sempre que l'entregàs a la cort[20]. Potser que açò fos el que passà en aquest cas.

L'aspecte més interessant de Suleima, però, és el fet de que fou acusat d'haver renegat la fe cristiana. Aquests casos no passaven molt sovint. La corona prengué mesures per tal de separar les tres comunitats religioses amb el fi d'evitar contaminació entre elles. Açò, en realitat, era molt difícil d'aconseguir. El contacte, fins i tot a les zones rurals, s'incrementava degut al fet de

19. Manuel FEBRER ROMAGUERA, «Los tribunales de los alcaídes moros en la aljamas mudéjares valencianas», *Anuario de Estudios Medievales*, 22 (1992): 45-78, p. 54.

20. *Fori antiqui Valentiae*, VII, 1.

que la presència cristiana augmentava amb el pas del temps. Seria impossible determinar la causa de la conversió de Suleima; alguns renegats eren sincers, d'altres simplement buscaven una millor oportunitat[21]. Més important que la raó de la conversió, però, són les conseqüències de la suposada conversió. Açò era un crim molt fort, al qual en teoria s'aplicava la pena de mort. Segons el Furs de València, els renegats havien de ser cremats vius. No sabem què passà en el cas de Suleima. El document al·ludeix a una confessió feta per Suleima, però no explica res més. Fins i tot, en cas de que Suleima fora culpable, no és segur que l'hagueren cremat. En realitat, la majoria dels culpables es lliuraven de la pena de mort de diferent maneres: amb exili, perdons reials, etc.

El segon grup de documents, que provenen de l'Arxiu de la Seu de Xàtiva, ens mostra també diversos punts de contacte entre cristians i mudéjars del terme de Xàtiva. En aquest cas els personatges involucrats en els documents són mudéjars de Beniatjar, en el terme de Carbonera. Aquesta àrea pertanyia al terme de Xàtiva. En la Vall d'Albaida, les alqueries, seguint el costum del temps musulmà "estaven agrupades pel castell que les defenia", en aquest cas el de Carbonera[22]. El castell de Xàtiva exercia jurisdicció sobre aquest castell així com els castells de Lutxent i Vilella, Rugat, Albaida i Ontinyent[23].

Aquests quatre documents, recentment catalogats, ens detallen, sense voler, algunes de les activitats financeres de quatre mudéjars de Beniatjar: el préstec de diners d'un cristià de Xàtiva i la venda i transmissió de propietat entre mudéjars. Els quatre documents ens detallen un període d'onze anys, de 1334 a 1345. Aquests quatre mudéjars, Çaat i Rida Abenrrida, Hudeill aben Hudeill i Ali Amfagall apareixen repetidament als quatre documents una vegada com a testimonis, una altra com a compradors o venedors.

L'altre aspecte curiós és que tots quatre mudéjars de Beniatjar anaren a Xàtiva durant aquest període de temps i establiren un contracte legal amb el mateix cristià de Xàtiva: Pere de Blancafort. Qui era, doncs, Pere de Blancafort, i quina era la seua relació amb Beniatjar? Aquest personatge apareix repetides vegades als pergamins del segle catorze de l'arxiu de la Seu de Xàtiva. La majoria dels documents presenten a Pere de Blancafort rebent pagament de deutes d'algun cristià de Xàtiva. En dues ocasions, Pere de Blancafort apareix relacionat amb la comunitat jueva de Xàtiva, com ara en 1328, quan Astruc Abeç, jueu de Xàtiva, absolgué a Pere de Blancafort d'una suma de diners[24]. Potser que Blancafort fora un prestamista. Pere de

21. Maria Teresa FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, 1987, pp. 77-83.

22. Agustí VENTURA, «Les demarcacions històriques de la Xátiva Foral», *Xátiva. Fira d'Agost* (1986): 43-54, p. 51.

23. *Ibidem*, p. 51.

24. Arxiu de la Seu de Xátiva (A.S.X.), pergamí 11.

Blancafort sembla haver acumulat una bona riquesa a consequència de les seues activitats financeres. El 1324, Guillem Carbó, vehí de Xàtiva, donà tota la propietat que Domènec Carbó tenia a Beniatjar, a Pere de Blancafort[25]. Potser que açò fora per pagar un deute a Blancafort. Potser que aquest document explique la raó de la presència d'aquest cristià a la vida dels mudéjars de Beniatjar.

Vejam, doncs, el contingut d'aquests quatre documents. El primer pergamí data de 1334. En aquesta ocasió, Çaat i Rida Aberrida, mudéjars de Beniatjar, firmaren un document en presència del notari públic de Xàtiva, Pere de la Raga, en el qual confessaven deure a Pere de Blancafort, present, setanta sous que Pere els havia prestat. El segon document involucrant Pere de Blancafort i alguns mudéjars de Beniatjar data de 1338. En aquesta ocasió, Hudeill aben Hudeill, mudéjar de Beniatjar, venia a Ali Amfagall, també mudéjar de Beniatjar, "la meitat de tota aquella heretat de terra erma i treballada la qual vaig adquirir de Pere de Blancafort en el terme del dit lloc així com la tinc i posseisc amb la meitat de les cases de la dita heretat"[26]. No sabem quan Hudeill aben Hudeill havia adquirit la propietat de Pere de Blancafort. És possible que l'havia adquirida en 1328, quan Blancafort rebé la propietat de Domènec Carbó a Beniatjar.

Hudeill aben Hudeill prometia entregar a Ali Amfagall la propietat tan prompte com Amfagall i la seua dona, o el seu fill i la seua dona, ocuparen les cases en questió. Sembla que Ali Amfagall no intentava mudar-se a les cases immediatament. Segons l'escriptura de compra-venda, Hudeill aben Hudeill establia que "pel que fa a la meitat de les cases promet donar-vos en concepte de lloger d'aquesta [meitat] sis sous i huit dinars a l'any mentre jo les tinga"[27]. El document detalla que la renda censal que Hudeill aben Hudeill pagava a Pere de Blancafort pel total de la propietat era de "cent tretze sous i quatre dinars i una càrrega de llenya i un parell de gallines"[28]. Amb la venda de la meitat de la propietat, la renda que s'havia de pagar a Pere de Blancafort es partia per la meitat entre Hudeill aben Hudeill i Ali Amfagall.

Sis anys després, en 1344, la mateixa meitat de terra i de cases que Hudeill aben Hudeill havia venut a Ali Amfagall fou venuda per aquest a Çaat Aberrida, mudéjar de Beniatjar, com hem vist abans. La mateixa renda

25. A.S.X., pergamí 26.

26. A.S.X., pergamí 27: "medietatem tocius illius hereditatis terre hereme et laborate et olivaria quam adquisivi a Petro de Blancafort in termino dicti loci prout ego teneo et possideo cum medietate domorum dicte hereditatis".

27. A.S.X., pergamí 27: "de qua medietate domorum promitto vobis dare pro logerio ipsius quolibet anno sex solidos et octo denarios dum ego ipsas tenuero".

28. A.S.X., pergamí 27: "C et XIII solidorum et IIII denariorum et unius honeris lignis [=ligni] et unius paris gallinarum".

censal s'aplicava en aquest cas. Un any després de comprar aquesta heretat, en 1345, Çaat Abarrida es trobà una altra vegada davant d'un notari cristià i de Pere de Blancafort. En aquesta ocasió Çaat reconeixia que li devia a Blancafort cent setanta-tres sous reials de València i mig, "és a dir, norantasis sous i mig" els quals Pere de Blancafort li havia prestat per tal de comprar una mula, i setanta-set sous que li devia de renda censal per aquella propietat "la qual jo tinc per tu a un terç de la renda en el terme del dit lloc de Beniatjar i la qual jo us devia del temps passat fins a la festa de la quaresma pròxima passada"[29]. Aquesta renda sembla indicar que Çaat tenia una altra propietat de Pere de Blancafort a cens.

Com en el cas dels mudéjars de Roseta acusats de robar relles a Valldigna, els quatre documents de l'arxiu de la Seu de Xàtiva ens proporcionen unes imatges esporàdiques de la vida de quatre mudéjars d'un altre lloc del terme de Xàtiva, Beniatjar, així com el contacte que aquests mudéjars tenien amb la comunitat cristiana, la qual s'incrementava en nombre. Un exemple clar d'aquest fenomen és el fet de que la propietat que Hudeill aben Hudeill vengué a Ali Amfagall, la qual aquest vengué després a Çaat, és descrita de la manera següent:

> "així com fit[a] amb la terra d'Udeyll Abenudell sarraí i amb la terra d'En Salzeda i de Miguel Muñoz; i les cases són afrontades per les cases d'Alfonso Martínez i per la terra de Miguel Muñoz i per la via pública ja nomenada"[30].

Aquests pergamins ens il·lustren també quines eren les condicions de treball i propietat de la terra dels mudéjars. En aquest cas els mudéjars eren propietaris-arrendataris de la terra i de les cases. No sabem quines raons tenia Hudeill aben Hudeill per a vendre la meitat de la propietat a Ali Amfagall. Hudeill aben Hudeill, així com Ali Amfagall, venien la propietat que tenien sota domini directe de Pere de Blancafort. Consegüentment, no s'establia entre ells ninguna relació de tipus feudal. El mudéjar que venia la propietat i el que la comprava simplement es partien la renda a pagar a Pere de Blancafort, la qual entregaven directament i per separat al cristià de Xàtiva. Segons Burns,

> "igual que els cristians, els mudéjars del regne de València havien de satisfer un dret d'entrada quan adquirien terra nova, i un impost sobre les vendes quan es desprenien de llurs terres"[31].

29. A.S.X., pergamí 94: "videlicet nonaginta sex solidos et dimidium"; "quam pro vobis [habeo] ad tercium censum in termino dicti loci de Beniatjar et quod censum vobis debebam de tempore transacto usque ad festum carnisprivii proximi transacti".

30. A.S.X., pergamí 138: "prout affrontar cum terra de Udeyll Abenudell sarraceni et cum terra d'En Salzeda et Michaelis Munyoç; et domos confrontantur cum domibus Alfonsi Martiniç et cum terra Michaelis Munyoç et cum via publica iamdictam".

31. Robert I. BURNS, *Colonialisme medieval*, València, 1987, p. 164.

Ali Amfagall pagà a Hudeill aben Hudeill cinquanta sous reials de València quan adquirí la propietat. Ali Amfagall vengué la propietat a Çaat Abarrida per quaranta-cinc sous reials de València lliures de lluïsme. El lluïsme, o impost sobre la venda, es pagava al senyor que tenia el domini directe de la terra, en aquest cas Pere de Blancafort. Segons el contracte entre els mudéjars, el comprador podia vendre, alienar, donar, etc. la propietat "llevat del dit cens, dret, domini, lluïsme i fadiga al dit Pere de Blancafort"[32].

El domini de la terra estava en mans d'un cristià absentista. Açò explica el fet de que els mudéjars de Beniatjar hagueren d'anar a Xàtiva a ocupar-se dels negocis relacionats amb la propietat i les rendes. Potser foren les rendes les que més facilitaven el contacte entre les comunitats cristiana i mudéjar. En aquest cas, els mudéjars de Beniatjar havien d'entregar a Pere de Blancafort la renda, la qual estava dividida en tres terminis: un a pagar en la quaresma, un altre a pagar en juliol i l'últim a pagar en Nadal. La primera i la darrera són dates significatives al calendari cristià. Açò és un exemple més de com el pensament cristià s'anava imposant d'una manera directa o indirecta en la vida i la mentalitat dels mudéjars.

Pel que fa a la manera de treballar la terra, en aquest cas sembla que açò era fet pel mateix propietari-arrendatari, el qual normalment residia a la propietat. Al pergamí 27, en el qual Hudeill aben Hudeill vengué la meitat de l'heretat a Ali Amfagall, sembla que Ali Amfagall planejava treballar la terra sense ocupar immediatament les cases que comprava d'Hudeill aben Hudeill. Pel que fa a Hudeill aben Hudeill, sembla que ell residia a la propietat i a les cases que en ella hi havia.

Un altre aspecte important en aquestes transaccions és el fet de que els mudéjars acudiren a un notari cristià per tal de redactar una escriptura de compra-venda que es feia entre dos mudéjars. La raó òbvia d'açò és el fet de que la propietat estava sota el domini directe d'un cristià. Els documents segueixen els cànons cristians. El contracte s'establia segons la llei cristiana. En el cas dels préstecs, Çaat Aberrida renuncià "pel que fa a açò a tota la Sunna i Sharia dels sarraïns"[33]. La forma de vida i les normes cristianes anaven sobrepassant les formes islàmiques[34].

Les escriptures de compra-venda i els préstecs, com el paper de Suleima en la disputa de jurisdicció entre Xàtiva i Valldigna, apunten al tema

32. A.S.X., pergamí 27: "salvo tamen dicto Petro de Blancafort dicto censu, iure, dominio, laudimio et fatica".

33. A.S.X., pergamí 94: "quantum ad hoc omni çune et xare sarracenorum".

34. Un altre aspecte interessant és que a tots aquest documents davant d'un notari cristià públic de Xátiva, hi ha testimonis cristians i mudéjars. Segons els Furs de València, els notaris havien d'incloure als documents dos o tres testimonis. No sé si hi havia una norma específica per que fa al nombre de testimonis i a la seua religió en els documents entre cristians i mudéjars. El nombre de testimonis en aquest documents varia: de dos cristians i un mudéjar, a un cristià i dos mudéjars, a un cristià i un mudéjar.

del bilingüisme entre els mudéjars valencians. Si és veritat que la majoria dels mudéjars valencians tan sols parlaven l'àrab, com s'entenien, doncs, amb els seus senyors cristians? En la venda feta per Hudeill aben Hudeill a Ali Amfagall i la feta per aquest últim a Çaat Aberrida, n'hi havia un altre document redactat en àrab? Segons Febrer Romaguera,

> "con la aculturación creciente de la comunidad mudéjar valenciana, los moros fueron requiriendo progresivamente la presencia de los notarios cristianos en sus relaciones con los cristianos, aunque conservaron a sus alfaquíes para la redacción de los documentos más típicamente de la esfera privada, referente a la familia y propiedad, que afectaban sólo a moros"[35].

En aquests casos, una altra raó és que els contractes escrits en àrab davant d'un faquí no tenien valor a les corts cristianes, a no ser que foren traduïts[36].

Siga com siga, el que els documents escrits per cristians presentats ací ens demostren és que, durant la primera meitat del segle catorze, les zones rurals del terme de Xàtiva, on la majoria de la població era mudéjar, no estaven lliures de la influència cristiana. De fet, conforme el contacte amb la població cristiana s'incrementava, el contacte amb la justícia cristiana i amb els oficials cristians també augmentava. Aquests documents que han sobreviscut de manera fortuïta proporcionen veu a una minoria sotmesa que d'altra manera seria muda. Aquesta documentació també il·lustra com, des del punt de vista dels cristians valencians, els mudéjars de la primera meitat del segle catorze constituien un grup valiós i una important font d'ingressos.

* * *

APÈNDIX DOCUMENTAL

A. Archivo Histórico Nacional.

Clero secular y regular. Bernardos de Valldigna, carpeta 3375, pergamino 3. 17 de juny de 1321.

Quinto kalendas iulii, anno Domini millesimo trescentesimo vicesimo primo. Comparech davant N'Arnau Sarranyana, tinentloc de l'honrat En Pere Ffuster, batle de Xativa, En Ramon Çafont, justícia qui·s dehia de Vaildigna, et en presència dels testimonis deiús escrits per mi, Bernat de Morella, notari publich del dit loch de Xàtiva legir feu et publicar a aquell l'escrivania que.s segueix: Constituit En Ramon Sa Font, justícia de Vaildigna, denant la presència d'En Arnau de Sarranyana, tinentloc segons que·s diu de l'honrat En Pere Ffuster, batle de Xàtiva, dix et proposa que com ell, dit N'Arnau, a requi-

35. Manuel FEBRER ROMAGUERA, «Los tribunales de los alcadíes...», p. 62.

36. Asunción BLASCO MARTÍNEZ, «Notarios mudéjares de Aragón (siglos XIV-XV)», en *Homenaje a la Profesora Emérita María Luisa Ledesma Rubio*, Zaragoza, 1993: 109-133, p. 113.

sició de Çuleyma Abarrina, sarray de Vaildigna, haia et tinga presos en son poder Omar et Mahomet Alhandacle, sarrayns qui·s diu ésser de Roseta per rahon de furt et ladronici \que perpetraren en la dita vayl furtan et fahen furt et ladronici/ d'aradres ab relles et altres apparellaments de laurar. Del qual ffurt et ladronici ssón denunciats en la cort de Vayldigna per aquells als quals lo dit furt et ladronici fon ffeit et lo dit justícia aja request de paraula al dit N'Arnau que·ls dits sarrahïns denunciats li deia liurar presos et recaptats per tal que d'aquells puixa fer compliment de dret et de justícia en aquell loch on lo dit crim fon per aquells perpetrat segons que per Fur es fahedor, majorment com en lo dit loc del dit crim sien denunciats.

E lo dit N'Arnau diga que sobre açò haura son acort; per çò lo dit En Ramon Çafont, ab aquest escrit, requer ab tanta instància quanta pot que·ls dits denunciats li deliure presos et recaptats per çò que d'aquells puixa fer compliment de justícia là on dit crim et furt et ladronici ffeeren et perpetraren et d'aquell foren denunciats.

En altra manera protesta que·l dit N'Arnau contra rahó bona agreujara lo dit justícia et la juridicció de don abbat de Vaildigna, lo qual ha plenera juridicció et merinperi en la dita vail, et ffarà et vendrà contra lo privilegi per lo senyor rey atorgat al dit don abbat et als habitants en aquella vail; translat del qual privilegi lo dit N'Arnau té en son poder que en aquest dia li fon liurat per Çuleyma Abarrina, sarrahí; lo qual sarrahí segons que·s diu lo dit N'Arnau pres per çò com no volch los dits criminosos denunciar denant lo dit N'Arnau. Et aprés, segons que·s diu, ten aquell pres en son poder per tractament d'En Hom de Déu d'Aulesa, qui·s diu que l'ha denunciat per çò car feu pendre los dits sarrahïns criminosos. Lo qual Çuleyma axí mateix requer lo dit justícia que li sia liurat com ell sia apparellat de tenir-lo a dret et fer d'aquell compliment de justícia, com sia de la sua juridicció del dit N'Arnau.

Et si alcuna de les dites coses lo dit N'Arnau li contrastara, protesta lo dit justícia contra lo dit N'Arnau et sos bens, axí com contra aquell qui vendria et faria contra los privilegis atorgats a don abbat et a la dita vayl. E protesta que en fadiga del dit N'Arnau, haura arretorero a major qui·l proveesca de dret et de rahon et punisca lo dit N'Arnau del seu delinquiment et de tots dans, messions et interés que per aquesta rahon convenga fer ho sostenir al dit justícia o a don abbat de Vayldigna o al dit Çuleyma. Et requer que la present escriptura li sia mesa en forma pública per lo notari deiús escrit a consservació del dret del dit don abbat et dels habitants en la dita vaill. Et lestes les dites coses, ho escriptura per mi, dit notari, al dit tinentloc de batle; encontinent lo dit loctinent dix que auria son acort sobre·l dit ffeit et aprés que·n faria çò que degués.

Testimonis foren a les dites coses presents En Jacme Tolrrà, notari, N'Arnau d'Aviu et En Hom de Déu d'Aulesa, vehïns de Xàtiva, et En Pere Calçada, notari d'Algezira.

Et en aprés en lo dit dia, aprés d'un poch estat, lo dit loctinent de batle, haut lo dit acort, feu la resposta davail següent en presència del dit En Ramon Çafont et dels testimonis deiús escrits et lo dit N'Arnau de Sarranyana, loctinent de batle, que desús diu que lo dit En Hom de Déu avia denunciat lo dit hom qui·s appella Çuleyma, davant lo dit loctinent de molt fort crim, çò és que aquell qui·s diu Çuleyma és cristià et va en abit de moro et ha renegada la fe de Jhesucrist, segons que en la denunciació d'aquen feita appareix; per rahon de la qual denunciació lo dit loctinent de batle enanta a penden confesió del dit home qui·s diu moro sobre lo crim del qual aquell és estat denunciat.

Aprés la qual conffesió ffeita, lo dit En Ramon Çaffont, qui·s diu justícia de Vayldigna, proposa la dita escriptura o requisició. Et com al dit loctinent de batle no sia cert lo dit don abat ni el dit En Ramon Çaffont aver merinperi en la dita Vayldigna segons que per aquell és estat proposat ne açò bonament se mostre per los transllats, que·s dien ésser treits de privilegis atorgats al dit orde, los quals aquell En Ramon ha demostrat solament a huyl, çò és que·l dit abat ni l'orde d'aquell aien lo dit merinperi et là on fos vist et

declarat per aquell a qui·s pertany que per los dits privilegis fos atorgat merinperi als desús dits, çò que no appar. Encara no·s mostraria ne seria cert al dit loctinent aquells aver usat del dit merinperi. Em per açò diu lo dit loctinent de batle que ell bonament no pot ni deu deliurar lo dit hom qui·s appella Çuleyma al dit En Ramon Çaffont, perquè aquell no li deliuraria si donchs manament non avia del senyor rey o d'altre en loc d'aquell a qui la declaració o cognició dels dits privilegis se pertangués, qui expresament li manàs et de certa sciència que aquell li fos deliurat ho de les coses desús dites no li era cert. Et diu encara lo dit loctinent de batle que ell no és tengut de deliurar al dit En Ramon los dits Homar et Mahomat Alfandaqui com aquells sien habitadors en Roseta, terme de Xàtiva, segons que per lo dit En Ramon és atorgat, et sien sots iurisdicció et destret de la batlia de Xàtiva, et encara per les rahons desús dites, maiorment com al dit loctinent no sia cert de les coses per lo dit En Ramon Çaffont proposades per escrit, per la qual cosa, ell no deliuraria los dits moros al dit En Ramon.

Diu encara et requer lo dit loctinent de batle al dit En Ramon que meta et pos ho faça escriure los dits translats, qui·s dien ésser treits dels dits privilegis, en lo libre de la batlia per çò que d'aquells et del procés et de l'enantament feit sobre les dites coses puixa ésser cert a aquells a qui·s pertanga et que alcuna mutació en los dits translats no puixa ésser feita.

En altra manera protesta lo dit loctinent que alcuna cosa requesta ni protestada per la part adversa no obtenga alcuna ffermetat. Les quals coses lo dit loctinent de batle requés a mi, dit notari, que li continuàs aprés la dita escriptura per lo dit En Ramon Çaffont proposada per resposta d'aquella. Et encontinent lo dit En Ramon Çaffont diu que ell no ffaria registrar los dits translats en lo libre de la batlia, mes si lo dit loctinent los hia mester que·ls hi faça metre et perseveran en çò que desús dit ha proposat et protestat, requer que totes les coses li sien liurades en forma pública. Et lo dit loctinent de batle persevera en la dita resposta, rahons et prestació per ell desús feites, les quals totes sengles coses foren lestes et publicades per mi, dit notari, en Exàtiva, en lo dia et any damunt escrits.

Testimonis foren a les dites coses presents los dits En Jacme Tolrrà, notari, Arnau d'Aviu et En Hom de Déu d'Aulesa, vehïns de Xàtiva et En Pere Calçada, notari d'Algezira.

Sig+num Bernardi de Morella, notarii publici Xative, qui hoc scripsit cum superposito in linea IIII, ubi dicitur que perpetraren en la dita vail furtan et fahen furt et ladronici, et cum raso et emendacio in eadem linea ubi scribitur són denunciats et clausit loco, die et anno prefixis.

* * *

B. Arxiu de la Seu de Xàtiva.

Carpeta 1, pergamí 154. 8 de febrer de (1333) 1334.

Sit omnibus notum quod nos Çaat Aberrida et Rida Aberrida sarraceni de Beniatjar ambo insimul et uterque nostrum in solidum, scienter per nos et nostros confitemur et in veritate recognoscimus nos debere vobis, Petro de Blancafort, vicino Xative presenti et recipienti et vestris et quibus volueritis septuaginta solidos regalium quos in denariis numerando nobis mutuastis. Renunciantes omni excepcioni mutui predicti a nobis non recepti et pecunie predicte vobis non debite et doli.

Quos quidem septuaginta solidos regalium promittimus et bona fide convenimus vobis et vestris solvere et cui volueritis ad vestram voluntatem statim et in continenti cum a vobis vel ab aliquo loco vestri inde fuerimus moniti seu requisiti sine omni dilacione, excusacione et deffensione, querela sive dampno, gravamine et missione vestri et vestrorum ac omni etiam interesse. Et si pro hiis denariis petendis seu recuperandis dampnum ali-

quod habueritis aut missiones aliquas feceritis totum illud vobis et vestris integre restituere et emendare promittimus ad vestram voluntatem.

De quibus credamini nostro plano et simplici uerbo sine testibus et iuramento obligantes ad hoc vobis et vestris uterque nostrum in solidum nos et omnia bona nostra mobilia et immobilia ubique habita et habenda.

Quod est actum Xative, VI idus februarii, anno Domini MCCCXXX tercio.

Sig+num Çaat Aberrida,

Sig+num Rida Aberrida, sarracenorum predictorum qui hoc concedimus et firmamus.

Testes inde sunt Petrus Giçbert, Jacobus Bosch et Aly Alcadus.

Sig+num Petri de la Raga, notarii publici Xative qui hoc scripsit et clasuit loco, die et anno prefixis cum raso et emendacio in xiiii linea ubi dicitur ubique.

Carpeta 1, pergamí 27. 2 de desembre de 1338.

Sit omnibus notum quod ego Hudeill aben Hudeill, sarracenus de Beniatjar, scienter per me et meos vendo, trado et concedo vobis Aly Amfagal, sarraceno dicti loci presenti et recipienti et vestris imperpetuum medietatem tocius illius hereditatis terre hereme et laborate et olivaria quam adquisivi a Petro de Blancafort in termino dicti loci prout ego teneo et possideo cum medietate domorum dicte hereditatis. Quam medietatem vobis dare et deliberare promitto in continenti cum vos cum uxore vestra steteritis in dictis domibus vel filius vester cum uxore sua.

De qua medietate domorum promitto vobis dare pro logerio ipsius quolibet anno sex solidos et octo denarios dum ego ipsas tenuero et quam terram et domos teneo ad censum \C et XIII solidos et IIII denarios et unum honus lignis [=ligni] et unum par[37] gallinarum de quo censu teneamini solvere/ quinquaginta sex solidorum et octo denariorum regalium Petro de Blancafort annuatim solvendorum medietatem in festo carnisprivium[38] quadragesime et aliam medietatem in mense iulii et medium honus lignis [=ligni] et unam gallinam in festo natalis Domini, prout affrontant cum terra mihi remanente et cum terra d'En Salzeda et Michelis Monyoç et domos cum parte mihi remanente.

Predictam itaque medietatem dicte terre et domos cum introitibus, exitibus, affrontacionibus, melioramentis et omni iure et suis pertineciis universis vobis et vestris vendo et concedo imperpetuum ad habendum, tenendum, possidendum, expletandum et ad dandum, vendendum, excommutandum, impignorandum, alienandum et ad omnes vestras et vestrorum voluntates perpetuo faciendas exceptis clericis et personis religiosis. Salvo tamen dicto Petro de Blancafort dicto censu, iure, dominio, laudimio et faticca ad forum Valencie pro precio sciliçet quinquaginta solidorum regalium quos a vobis habui et recepi. Renunciando omni excepcioni non numerati et non recepti dicti precii et doli et excepcioni minoris precii et duplicis decepcionis et illi legi que subvenit deceptis ultra dimidiam partem iusti precii et omni alii iure, foro, legi racioni constitucioni et consuetudini, beneficio et auxilio obviam venientibus. Insuper promitto vobis et vestris meam dictam vendicionem salvare et defendere et facere, habere, tenere contra omnes personas et teneri de eviccione et ab omni dampno et interesse, obligando ad hoc vobis et vestris me et omnia bona mea mobilia et inmobilia ubique habita et habenda.

Quod est actum Xative, IIII nonas decembris anno Domini MCCCXXXVIII.

37. Sic.

38. Sic.

Sig+num Hudeill aben Hudeill sarraceni predicti qui hoc concedo et firmo.

Sig+num Petri de Blancafort domini huius rei qui recepto laudimio hanc vendicionem firmo, salvo iure meo in omnibus secundum forum Valencie.

Testes inde sunt Dominicus Barbera, Alamanus de Xea... et Cait Abarrida et firmum predicti Petri de Blancafort qui firmavit XIIII kalendas aprilis anno Domini MCCCXXXIX, Raimundi Colom et Raimundi Serra vicini Xative.

Sig+num Petri de la Raga notarii publici Xative qui hoc scripsit et clausit loco, die et anno prefixis cum superposito in VII linea ubi dicitur C et XIII et IIII et unum honus lignis [=ligni] et unum par [sic] gallinarum de quo censu teneamini solvere.

Carpeta 1, pergamí 138. 23 d'octubre de 1344.

Sit omnibus notum quod ego Ali Amfagall sarracenus de Beniajar, scienter per me et meos vendo, trado, quasi trado et concedo vobis Ç[aat] Aberrida, sarraceno dicti loci presenti et recipienti et vestris imperpetuum medietatem illius hereditamenti heremi et populati cum arboribus ibidem existentibus simul et domibus.

Quam medietatem seu hereditatem Udeyll, sarracenus dicti loci, acquisivit a venerabili Petro de Blanchaforte in termino dicti loci quamque teneo sub dominio dicti Petri ad censum quinquaginta sex solidorum et octo denariorum regalium Valencie et medii honus [=honeris] ligne [=ligni] et unius galline solvendorum annuatim medietatem in festo carniprivii quadragesime et aliam in mense iulii et dictum medium honus et dictam gallinam in festo natalis Domini et ad laudimium et fatícham secundum accapiti instrumentum prout affrontat cum terra de Udeyll Abenudell sarraceni, et cum terra d'En Salzeda et Michaelis Munyoç; et domos confrontantur cum domibus Alfonsi Martiniç et cum terra Michaelis Munyoç et cum via publica iamdictam.

Ita quod medietatem dicti hereditamenti prout superius confrontatur cum introitibus, exitibus, affrontacionibus et suis omnibus pertinenciis et melioramentis universis sic vobis et vestris vendo et concedo imperpetuum precio videlicet quadraginta quinque solidorum franquorum de laudimio regalium Valencie.

Unde sum bene paccatus ad totam meam voluntatem, renunciando scienter omni excepcioni vendicionis predicte pro me vobis non facte ac pecunie predicte inde a vobis non [habite] et doli; et beneficio minoris precii et duplicis decepcionis et legi illi que subvenit deceptis ultra dimidiam partem iusti precii et omni alii iuri [constitucioni et consuetudini].

Dans et concedens vobis et vestris perpetuo quicquid hanc vend[icione]m predictam amplius modo valet vel valebit decetero precio antedicto. Et sic vos et ves[tros] [succe]sores habeatis predictam vendicionem cum omni suo melioramento [fa]ciendo teneatis, possideatis et imperpetuo expletetis ad dandum, vend[endum], [ali]enandum, obligandum, inpignorandum, excommutandum et ...ris alienandum et ad omnes vestras et vestrorum voluntates, inde cui et qui[bus] [volueritis] [in] perpetuo faciendas exceptis clericis et personis religiosis sicut melius plenius, sanius et utilius potest dici, intelligi ad vestrum et vestrorum commodum [et bonum intellectum] \salvo tamen dicto Petro et suis dicto censu et iure, in omnibus/ promittens et bona fide conveniens predictam vendicionem cum omni suo melioramento facto et faciendo vobis et vestris perpetuo defendere, [sal]vare et facere, habere, tenere et possidere quiete potenter et in sana pace contra omnes personas conquerentes vel aliquid perturbantes ad forum Valencie. Et cum ... de inde vobis et vestris perpetuo de firma et legali eviccione et de omni dampno ac eciam interesse, obligando ad hoc vobis et vestris me et omnia bona mea mob[ilia] et inmobilia ubique habita et habenda.

Quod est actum Xative, decem kalendas novembris anno Domini millesimo CCC quadragesimo quarto.

Sig+num Ali Amfagall venditoris predicti qui hoc concedo et firmo.

Sig+num Petri de Blancafort ... directi dominii huius rei qui recepto inde laudimio, hanc vendicionem fir[mo], [salvo] [c]ensu et iure meo in omnibus.

Testes huius rei sunt Guillemus Ca Rovira, vicinus Xative, et Ali Alcadi, sarracenus de Beniajar.

Sig+num Petri de Calciata, notarii publici Xative, qui hoc scripsit cum superposito in XIIII linea ubi dicitur salvo dicto Petro et suis dicto censu et iure suo ... [et] cum superposito in XV linia ubi dicitur omnibus et clausit.

Carpeta 1, pergamí 94. 8 de març de 1345.

Noverint universi quod ego Çaat Abarrida sarracenus de Beniatjar, termino de Carbonera, scienter per me et meos confiteor et in veritate recognoscho me debere vobis Petro de Blancaffort, vicino Xative presenti et recipienti et vestris centum septuaginta et tres solidos et dimidium regalium Valencie; videlicet nonaginta sex solidos et dimidium quos mihi amicabiliter mutuastis in denariis ad emendum quandam mulam et septuaginta septem solidos quos vobis debebam racione census illius hereditatis quam pro vobis [habeo] ad tercium censum in termino dicti loci de Beniatjar et quod censum vobis debebam de tempore transacto usque ad festum carnisprivii proximi transacti. Renunciando scienter omni excepcioni pecunie predicte vobis non debite ut predicitur et doli.

Quos quidem CLXXIII solidos et dimidium dicte monete promitto et fide bona convenio vobis et vestris dare et solvere in continenti et statim quando inde a vobis seu ab aliquo loco vestri inde monitus seu requisitus fuero, omnibus dilacionibus, excusacionibus et deffensionibus quibuslibet pretermissis. Ita quod si forte predicto debito nostro petendo seu recuperando dampnum aliquod habueritis vel missiones aliquas seu expensas feceritis vel sustinueritis, totum illud quantumcumque sit vel fuerit vobis et vestris restituere promitto et emendare voluntati vestre; super quibus credamini vestro [=nostro] plano et simplici verbo sine testibus et iuramento obligando ad hoc vobis et vestris me et omnia bona mea ubique presentia et futura [et] renuncians quantum ad hoc omni çune et xare sarracenorum.

Quod est actum Xative, octavo idus marcii anno Domini millesimo CCCXL quinto.

Sig+num Çaat Abenrrida, sarraceni predicti qui hoc concedo et firmo.

Testes inde sunt Dominicus Argent vicinus Xative et Mahomet Axichxuch et Hamet Mazarell sarraceni Xative.

Sig+num mei Andree Cabrera notarii publici Xative qui hoc scripsit et clausit loco, die et anno prefixis.

RESUM

L'aljama de mudéjars de Xàtiva deixà constància de la seua existència mitjançant els documents redactats pels cristians. Les limitacions d'aquesta font documental són ben conegudes pels historiadors; els mudéjars són representats d'una forma distorsionada pels seus conqueridors, els cristians. Malgrat açò, la veu de la minoria conquerida es deixa sentir als documents cristians. El cas dels mudéjars de Xàtiva és especial. La documentació existent a Xàtiva desaparegué el 1707, quan Felip Vè cremà la ciutat. Consegüentment, ningú no se n'ha ocupat de cercar la documentació sobre

els mudéjars de Xàtiva a altres arxius. Si les històries d'aljames individuals són fonamentals per a un millor enteniment dels mudéjars valencians, la història de l'aljama de Xàtiva és essencial degut a que a Xàtiva vivia la major concentració de mudéjars del regne de València.

Per tal de recuperar la història d'aquesta aljama, és essencial consultar totes les fonts documentals a les quals la veu dels mudéjars se sent directament o indirecta. El que presentem ací és documentació provinent de l'Arxiu de la Seu de Xàtiva, recentment catalogat, i de l'Archivo Histórico Nacional. Un total de cinc documents que daten de la primera meitat del segle catorze ens proporcionen informació sobre la situació econòmica dels mudéjars del terme de Xàtiva, el seu contacte amb els cristians a nivell econòmic i legal, el bilingüisme entre els mudéjars, etc.

El primer document presentat prové de l'Archivo Histórico Nacional. Aquest document presenta una disputa entre el monestir cistercenc de Valldigna i la batllia de Xàtiva sobre qui té la jurisdicció criminal sobre dos mudéjars de Roseta, alqueria del terme de Xàtiva, acusats de cometre un crim a Valldigna. El que sembla una simple disputa sobre jurisdicció criminal a fi de rebre part de la pena monetària, es complica degut a que un sarraí de Valldigna, el qual actuà com a intermediari entre Xàtiva i Valldigna, fou acusat de ser renegat. A més a més, el document suggereix altres qüestions importants com qui era l'oficial encarregat de jutjar els casos entre els mudéjars; el pes que l'increment de la presència cristiana tenia sobre els mudéjars al regne de València, especialment a les zones rurals, on el contacte amb els cristians era menys freqüent que a les aljames urbanes, etc.

El segon grup de documents, provenents de l'Arxiu de la Seu de Xàtiva, ens presenta els contractes legals de cinc mudéjars de Beniatjar, al terme de Xàtiva, i un cristià d'aquesta ciutat. Els mudéjars conreen terres sota el domini directe del cristià de Xàtiva. A més a més de les condicions de treball i propietat de la terra, aquests pergamins ens demostren, com al cas anterior, que els mudéjars de les zones rurals en aquests moments no podien escapar de la influència cristiana. Per exemple, per a redactar l'escriptura de compravenda entre dos mudéjars de la meitat de la propietat en qüestió, els mudéjars acudiren a un notari cristià.

SUMMARY

The *aljama* of Mudejars of Xàtiva left evidence of its existence in the documents written by Christians. The limitations of this source are well known to historians; Mudejars are portrayed in a distorted fashion by their conquerors, the Christians. Despite this, the voice of the conquered minority can be heard in the Christian documents. The Mudejars of Xàtiva are a special case. The documents that existed in Xàtiva disappeared in 1707 when Philip V

burned the city. Consequently, no one has undertaken the search for documents in other archives. If a history of individual *aljamas* is important for a better understanding of Valencian Mudejars, a history of the *aljama* of Xàtiva is essential because Xàtiva housed the largest concentration of Mudejars in the kingdom of Valencia.

In order to recover the history of this *aljama*, it is necessary to consult all the documentary sources in which the voice of the Mudejars can be directly or indirectly heard. We present here documents from the Cathedral Archives of Xàtiva, recently catalogued, and from the Archivo Histórico Nacional. A total of five documents from the first half of the fourteenth century provide information about the economic status of the Mudejars of the district of Xàtiva, their financial and legal contact with Christians, bilingualism among the Mudejars, etc.

The first document studied here comes from the Archivo Histórico Nacional. It presents a dispute between the Cistercian monastery of Valldigna and the bailiate of Xàtiva regarding criminal jurisdiction over two Mudejars of Roseta, an *alqueria* of the district of Xàtiva, accused of committing a crime in Valldigna. What seems to be a simple dispute over criminal jurisdiction with the purpose of receiving part of the monetary penalty, becomes more complicated when a Muslim from Valldigna, who had acted as go-between Xàtiva and Valldigna, was accused of being a renegade. The document, furthermore, suggests other important issues, such as which official decided legal cases among Mudejars; the effect that the increase of Christian presence had over Mudejars in the kingdom of Valencia, especially in rural areas, where contact with the Christian community was less frequent than at the urban *aljamas*, etc.

The second set of documents comes from the Cathedral Archives of Xàtiva. It presents the legal contracts between five Mudejars from Beniatjar, in the district of Xàtiva, and a Christian from the same city. The Mudejars worked the land under the direct *dominium* of the said Christian from Xàtiva. In addition to the conditions of labor and ownership of the land, these parchments, as in the previous case, illustrate that, at this time, Mudejars in rural areas were not able to evade Christian influence. For example, to write a deed of sell among two Mudejars concerning half of the property in question, the Mudejars went to a Christian notary.

LA VOZ DE LOS MUDÉJARES DE LA ALJAMA DE GUADIX (1490-1500)

*Manuel Espinar Moreno**

INTRODUCCIÓN

Los mudéjares del reino de Granada han sido estudiados desde diversas perspectivas pero todavía existen lagunas en la investigación histórica que hay que ir solventando. La progresiva castellanización, las Capitulaciones asentadas con aljamas y comunidades musulmanas, los distintos aspectos jurídicos, problemas económicos y tributarios de los sometidos, lucha religiosa, conversiones de los elementos más representativos, choques con los repobladores, inconvenientes respecto a las ventas y compras de propiedades, conflictos sociales dentro y fuera de los grupos mudéjares, estructura de la población, uso de la lengua, vestidos, etc., han ido guiando los trabajos de los investigadores pero hoy, la voz de los mudéjares y moriscos nos permiten conocer nuevos datos de la vida individual y colectiva de aquellas poblaciones.

Para Guadix y su tierra se cita una población de 300-450 vecinos y en el Cenete unos 1.160, mientras que todo el reino alcanzaba 170.000 individuos a finales del siglo XV. La convivencia cristiano mudéjar estaba basada en las Capitulaciones y acuerdos tomados localmente. Los concejos mudéjares tuvieron un gran papel en el funcionamiento de las ciudades y poblaciones. La población mudéjar se concentró en zonas de señorío o de realengo y se evitó su concentración junto a las costas. La organización mudéjar de Guadix y su tierra dependió de la sublevación de 1490, salieron los musulmanes de la ciudad y se asentaron en los lugares cercanos. Más tarde el barrio de la Morería de Guadix estará poblado por moros, unos aljamiados y otros no. En el momento de la conquista y la posterior sublevación algunas familias perdieron sus bienes y juegan un importante papel los judíos.

El funcionamiento de la Morería de Guadix ha quedado reflejado en la documentación cristiana sobre todo en los Archivos de Protocolos Notariales.

* Universidad de Granada.

En ellos encontramos alusiones a la aljama o comunidad de Guadix y a otros individuos de las poblaciones cercanas, arrendamientos de hornos, tierras, casas, carmenes, deudas de seda, compras y ventas de paños, animales, árboles, cuido de las viñas, penas a los moros borrachos, etc., que nos sirven para ver como una buena parte de los mudéjares no sabían castellano y necesitan presentarse ante los escribanos cristianos con sus intérpretes. Entre ellos se citan algunos de los mudéjares más importantes de Guadix y algunos genoveses que sabían árabe. Entre estos documentos se citan mezquitas en funcionamiento y otras en construcción como es el caso de la de las tierras del Bejarín. Las costumbres ancestrales musulmanas en el arrendamiento de las tierras y la importancia de los animales de labor y la seda han quedado reflejadas en estos documentos. Es curioso cómo los mudéjares cuando tratan con los cristianos renuncian a sus fueros y a sus leyes destacando su xara y çunna. Cuando la relación contractual es entre ellos se mantienen muchas de las costumbres antiguas, necesitan el intérprete para que el escribano cristiano redacte el documento. Otras veces los mudéjares dan poderes a los cristianos para que los representen en juicios o cobren deudas. En otras ocasiones cuando la relación es con un cristiano salen otros mudéjares como fiadores de sus correligionarios. También algunos personajes como Hamete Uleylas tenía por merced de los Reyes Católicos el alguacilazgo y el almotacenazgo de los moros de la ciudad y su tierra, conocemos el cadí Abenchapela para las tierras del Cenete, las rentas de los borrachos, rescates de cautivos, papel de algunos negros aljamiados. La aljama de Guadix redacta un contrato con el bachiller Galán para que los defienda y a las poblaciones del término, les asesorará y ayudará en todos los problemas legales con la justicia de los cristianos. El uso de la pesa morisca de Guadix en las transacciones y el papel de los genoveses en el comercio es otro de los capítulos más interesantes de esta comunidad o aljama accitana.

La toma de Guadix. Las Capitulaciones y el problema mudéjar

La campaña de 1489 se centra en el cerco de Baza, Almería y Guadix[1]. La entrega de estas ciudades y sus territorios es la culminación de varias

1. Para la Guerra de Granada en general y para sus diferentes campañas cf. las siguientes obras. Garrido Atienza, Miguel: *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1910; Ladero Quesada, Miguel Ángel: *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, 1969; id., *Milicia y economía en la guerra de Granada: el cerco de Baza*, Valladolid, 1964; id., *España en 1492*. Ed. Hernando, Madrid, 1978; id., *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Valladolid, 1967; Carriazo y Arroquía, Juan de Mata: *Historia de la Guerra de Granada*, en *Historia de España*, dir. por R. Menéndez Pidal, Madrid, 1968, tomo XVII-1; Moreno Casado, José: *Las Capitulaciones de Granada en su aspecto jurídico*, Granada, 1949;

campañas. La guerra psicológica aparece de nuevo. Se busca que se entreguen las ciudades sin realizar grandes esfuerzos guerreros que destruyen al enemigo y se intenta que los contendientes logren un acuerdo. Durante el cerco de Baza conocemos acciones caballerescas por ambos bandos, salidas hasta tierras del Cenete, enfrentamientos con los de Guadix, etc., el resultado será que Baza capituló y gracias a ello se entregaron las otras dos ciudades que estaban bajo el control del Zagal.

Conocidas las intenciones de entregar la ciudad por parte de Cidi Yahya comenzaron las negociaciones. La entrevista de Don Gutierre de Cárdenas y el caudillo bastetano se hizo bajo unas garantías militares, en un lugar medianero entre las murallas y el campamento cristiano. Las razones de don Gutierre las recoge el cronista Hernando del Pulgar, son importantes para conocer la guerra psicológica y las resume de la siguiente manera: que se enfrentaban a un enemigo más fuerte; que los reyes estaban dispuestos si se entregaban a ser generosos con los vencidos; que era necesaria la paz y no la guerra; que se evitarían muertes; que el auxilio esperado de otros lugares no llegaría; que los cristianos no levantarían el cerco pues estaban edificando casas para seguir allí aunque llegara el invierno; que seguían llegando mas refuerzos cristianos; que las provisiones y dineros estaban aseguradas pues los nobles y la Iglesia estaban colaborando con los reyes, etc. Todas estas razones las expone al musulmán diciéndole que él no las tiene, le argumenta que piense lo que ocurrió en Málaga y, además, como caudillo tenía la obligación de cuidar a sus súbditos. El consejo final es que entregue la ciudad mediante Capitulaciones que garantizan los reyes: "todos los que estáis en ella seréis guardados como sus súbditos, é naturales en vuestra ley y en

---

SEGURA GRAÍÑO, Cristina: *Bases socioeconómicas de la población de Almería (Siglo XV)*, Madrid, 1979; LÓPEZ DE COCA, José Enrique: «El reino de Granada, 1354-1501», en *Historia de Andalucía, III, Andalucía del Medievo a la Modernidad (1350-1504)*, Ed. Planeta, Barcelona, 1981, pp. 315-485; EGUÍLAZ YANGUAS, Leopoldo: *Reseña histórica de la conquista del Reino de Granada por los Reyes Católicos según los cronistas árabes*, Granada, 1986, reed. de 1894; ANÓNIMO: *Historia de los hechos de don Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz*, en CODOIN, CVI; BENAVIDES, A.: *Memoria sobre la Guerra del reino de Granada*, MRAH, VIII; *Crónicas de los Reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel.* Colección ordenada por don C. Rosell, tomo III, Madrid, 1953; *Crónica de Hernando del Pulgar*; ESPINAR MORENO, Manuel: «Bienes donados por don Enrique Enríquez al monasterio de Santa María de la Piedad de Baza (1492-1493) en Cúllar», *Homenaje al Dr. Vallecillo Avila*, Granada, 1985, pp. 261-279; id., «La convivencia de cristianos viejos y nuevos en Baza y su tierra. Problemas de mantenimientos (Carne, pescado y otros productos)», *Actas II Congreso Internacional de las Tres Culturas*, Toledo, 1985, pp. 125-155; id., «El agua y la tierra en Guadix desde la Baja Edad Media hasta la expulsión de los moriscos», *Actas del I Coloquio de Historia*, Guadix (1989), pp. 13-36, cf. p. 23; ESPINAR MORENO, Manuel, RUIZ PÉREZ, Ricardo y RUIZ PÉREZ, Rafael: *Documentos para el estudio del Marquesado del Cenete (1462-1542)*, Vol. I, Granada, 1985. ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, ESPINAR MORENO, Manuel, MARTÍNEZ RUIZ, Juan y RUIZ PÉREZ, Ricardo: *El Marquesado el Cenete. Historia, Toponimia, Onomástica según documentos árabes inéditos*, 2 Vols., Universidad-Excma. Diputación Provincial de Granada, Granada, 1986.

vuestra libertad, y en la posesión de vuestros bienes, como la facen á los que de su grado se han puesto en sus reales manos"[2].

Cidi Yahya se compromete a responder cuando lo consulte con los ciudadanos y con los viejos de la ciudad. Los viejos, capitanes y ciudadanos de Baza determinaron consultar la rendición que les proponía su caudillo con el rey de Guadix. Le expondrían al Zagal que los mantenimientos y fuerzas cristianas iban en aumento mientras que ellos estaban en situación límite. Pensaron enviar a Guadix al alcaide de Baza, Muley Hacen, el Viejo, para que se entrevistase con el Zagal.

Con todo ello el alcaide se encaminó a Guadix y expuso al Zagal lo hablado entre los bastetanos: problemas de alimentos, asedio de seis meses, numerosos muertos en los combates, heridos, enfermos, falta de armas y pólvora, necesidad de nuevos contingentes armados, etc., diciendo que si el Zagal se comprometía a enviarles ayuda ellos no iban a entregarse: "Allende de esto le dixo, que debía considerar quantas cibdades é villas de aquel Reyno eran perdidas, é quantos de sus moradores vencidos é captivos, los campos destruidos, la cavallería destrozada, las riquezas del Reyno perdidas y enagenadas; e que en todas las cosas pasadas habían experimentado la ventura que siempre habían fallado contraria".

Tras escuchar las razones el Zagal contestó al alcaide de Baza que lo consultaría con los alfaquíes y viejos de Guadix para saber qué tenía que hacer. Consultado el problema con los más influyentes de Guadix vemos los distintos grupos y sus intenciones:

– Unos creían que debía de consultarlo con Granada, ciudad grande y poderosa.

– Vista la necesidad en que estaban los de Baza los accitanos debían de disponerse a tomar las armas.

– Todos juntos sumarían un gran número y podrían socorrer a los bastetanos.

– Estarían dispuestos todos al peligro de la guerra de confrontación entre musulmanes y cristianos.

– Si Baza se entregaba todo el resto del reino lo haría y los musulmanes lo perderían todo.

2. ESPINAR MORENO, Manuel: «Las ciudades de Baza, Almería y Guadix. Su relación con Granada a finales del dominio musulmán. De la toma de Constantinopla a la Capitulación de Guadix», en *Tres Estudios sobre Guadix y su tierra (Del Guadix romano al morisco)*, Guadix, 1990, pp. 35-76. ESPINAR MORENO, Manuel y GRIMA CERVANTES, Juan A.: «Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El infante Cidi Yahya Alnayar (1435?-1506): su papel en la Guerra de Granada», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 7 (Almería, 1987), pp. 57-83. Recientemente se ha estudiado el sistema defensivo que los cristianos pusieron sobre la ciudad bastetana, cf. MARTÍN GARCÍA, Mariano: «El cerco de Baza. Los restos conservados» *Alzada*, 32, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Granada, 1994, pp. 33-39.

Otro grupo expuso distintas razones y añaden que los de Granada no les iban a ayudar. Dejan claro que algunos de los más principales de Guadix habían pedido ayuda a los granadinos y ésta no llegaba. Ellos, en consecuencia, no podían hacer nada frente a los cristianos, ni ayudar a los sitiados. En resumen son partidarios de entregarse: "Por ende dixeron, que debían los de Baza ganar seguridad del Rey don Fernando é de la Reyna Doña Isabel para sus personas é bienes, é que les debían entregar las fuerzas de la cibdad".

El Zagal entendió que el deseo de resistir no se compaginaba con sus posibilidades de hacer guerra, por ello comunicó al alcaide de Baza que hicieran lo que más les interesara siempre que defendiera los intereses de los bastetanos en bienes y personas. Los de Guadix vieron cómo sus hombres más principales estaban de acuerdo en que Baza se entregase y que su rey no tenía fuerzas ni medios para el combate. Entre el pueblo comenzaron a surgir enfrentamientos: "luego la gente común se alteró, é la seguridad que de largos tiempos habían gozado se convirtió en tristeza, considerando como habían de mudar la servidumbre que tenían antigua, é venir nuevamente á subjeción de rey ageno de su ley é de su lengua"[3].

Algunos de Guadix defendían que había que luchar por la ley y la libertad del Islam por lo que era necesario tomar las armas. Otros viendo las escasas fuerzas y posibilidades defendían ponerse bajo la sujección de los cristianos: "E con esta diversidad de votos, ovo entre ellos grandes escándalos; porque privados del entendimiento con la súbita mudanza, no pensaban tener lugar seguro, ni amigo cierto que los amparase, ni sabían procurar paz, ni seguir guerra, ni los consejos de sus mayores tenían autoridad, ni con la turbación sabían discernir lo que les sería más seguro. E todos vagando acá é allá, llenos de miedo, é privados de toda buena razón, preguntaban sí podían haber seguridad de la vida"[4].

Los principales de la ciudad intentaron aplacar al pueblo y a los que querían tomar las armas contra los cristianos argumentando: "Conoscida por los principales de la ciudad aquella confusión, con palabras de seguridad é de paz prometieron de les haber toda libertad de sus personas é pacífica posesión de sus bienes, é que permanecerían en la ley de sus padres. E con estas promesas, el pueblo que ligeramente se mueve á todas partes, cesó de aquella alteración en que estaba"[5].

Al poco tiempo volvió a Baza el enviado por Cidi Yahya a Guadix, Muley Hacen, el Viejo, y le manifestó que el Zagal estaba de acuerdo con lo tratado con los reyes cristianos. La entrega de Baza era una realidad y ésta se

3. PULGAR, Hernando del: *Crónica de los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragón escrita por su cronista Hernando del Pulgar, cotejada con antiguos manuscritos y aumentada de varias ilustraciones y enmiendas*, p. 501.

4. *Ibídem.*

5. *Ibídem.*

efectuó el 4 de diciembre de 1489. Las negociaciones entre don Gutierre de Cárdenas y Cidi Yahya continuaron e hizo de intérprete Juan de Almaraz. Tras aquellas conversaciones se estipularon las condiciones de las Capitulaciones de Baza. Los musulmanes quedaban en los arrabales, viviendo en su ley y con sus haciendas y con la condición de mudéjares[6]. Se entregaron varios lugares junto con la capital bastetana entre las que destacó Caniles y Purchena, esta última lo hizo a manos de su alcaide Alí Aben Fahar, quien dio muestras de su valor y entereza al dirigir unas emotivas palabras a los reyes cristianos. Pidió que se respetarán los bienes y personas de los habitantes de Purchena, y que a él se le diera permiso para pasar a tierras africanas.

Faltaba Guadix y Almería para poseer todo el territorio que formó el reino del Zagal, por ello, se encargó al caudillo al-Nayar que hiciera las gestiones pertinentes para acelerar el proceso. Cidi Yahya había comunicado al Zagal que el destino del reino era inamovible y que la ruina de aquella entidad política era una realidad. Sin embargo, un documento fechado el 15 de noviembre de 1489 nos aclara detalladamente la intención de don Fernando y el papel de mediador que estaba desarrollando Cidi Yahya.

Cuando envía la carta don Fernando al caudillo general de Baza y Almería le dice que fue para él muy grato conocer la voluntad de negociación de Cidi Yahya, que los acuerdos tomados entre el comendador mayor de León y el caudillo musulmán se respetarían: "en lo cual no debéis tener duda ni confusión, sino creer lo que tan manifiestamente os muestra para vuestro bien y de vuestra gente y la terminación que nos ha dicho tenéis de no asentar partido alguno sin dar parte al rey de Guadix, vuestro cuñado. Estamos muy ciertos que él no tendrá en esta más voluntad que la vuestra, en especial al cabo de tanto tiempo y muerte de tanta gente".

Le pide el monarca cristiano que sus efectivos guerreros los ponga a disposición de los castellanos, y, le ruega que no dé lugar a que sucedan he-

6. Sobre la convivencia y asimilación del elemento mudéjar y más tarde morisco en la sociedad castellana puede consultarse: LADERO QUESADA, M. A.: *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1988; id., «La repoblación del reino de Granada anterior al año 1500», *Hispania*, 110 (Madrid, 1968), pp. 489-563; id., «Mercedes reales en Granada anteriores al año 1500», *Hispania*, 112 (Madrid, 1969), pp. 355-424; id., «Defensa de Granada a raíz de la conquista (1492-1501)», *Homenaje a Elías Serra Rafol*, Universidad de la Laguna (1974), IV, pp. 97-131; id., *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, 1969; id., *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Valladolid, 1967; MÜNZER, J.: «Viaje por España y Portugal en 1494 y 1495», *B.R.A.H.*, LXXXIV (1924), pp. 32-120 y 197-280, ed. de Julio Puyol; LADERO QUESADA, M. A.: *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Gredos, Madrid, 1989 con abundante bibliografía para este largo período. Además MÁRMOL CARVAJAL, L. del: *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, BAE, XXI, vol. I, Madrid, 1946, pp. 147-150 sobre las capitulaciones. Además cf., GALÁN SÁNCHEZ, A.: *Los mudéjares del Reino de Granada*. Granada, 1991 y la numerosa bibliografía que sobre los mudéjares se recoge en *Aljamía. Boletín de Información bibliográfica. Mudéjares-moriscos-Textos aljamiados. Filología Arabo-Románica*. Universidad de Oviedo, hasta ahora 6 números publicados.

chos extraños que desvirtúen lo acordado entre ambas partes: "no lo debéis dilatar a que subcedan novedades que lo estorben y a Dios rogamos sobre todo por la brevedad. Y para el día que nos avisaredes volverá el Comendador mayor de León, y todo lo que el os habló y ofreció de nuestra parte se cumplirá a contento vuestro".

En medio de estos problemas se van a suceder una serie de hechos de extraordinaria importancia para Cidi Yahya. Desde el día 22 en que Almería pasó a los cristianos hasta el 30 que lo haría Guadix, conocemos que nuestro personaje obtuvo de los monarcas un documento donde se le reconocían los bienes y hacienda tratados con don Gutierre de Cárdenas, hizo negociaciones con algunos alcaides del Cenete, y también en estos días se convirtió al cristianismo junto con algunos de sus familiares más directos. También ocuparon los cristianos las poblaciones de Almuñécar y Salobreña. Los reyes eran conscientes de que si expulsaban de los lugares cercados a los musulmanes la tierra se despoblaría, por ello pidieron consejo para dejarlos como mudéjares con sus mujeres, hijos y bienes.

El 25 de diciembre se produce un hecho trascendental para la futura vida de Cidi Yahya, se le reconocen unas capitulaciones personales y se le bautizó mientras se tenía puesto el real cerco de Almería. En el documento se le nombra "caudillo y general de los moros de Baça e Almería e alcayde de ella". Se alude a las cuestiones tratadas entre él y don Gutierre de Cárdenas referidas a la persona y familiares del defensor de Baza "tocantes a vos e a vuestro hijo e a los de vuestro linage que no se pusieron en el asiento tocante a los vezinos y comunidad de la çibdad de Baça por la priesa que a mi ynstancia e por me serbir distes a la entrega de ella".

Los principales de la ciudad de Guadix aplacaron a la muchedumbre diciéndoles que todo estaba garantizado, tendrían libertad en sus personas, se les garantizaba la posesión de los bienes y conservarían lengua, religión y costumbres. El pueblo se volvió a sus casas y sólo había que esperar que los cristianos hicieran su entrada en la ciudad por el camino de Almería donde estaban para recibir el señorío de la ciudad vecina.

El paso de las tropas se hizo por Fiñana y otras poblaciones donde se fueron entregando todas aquellas villas y núcleos de población. Sin embargo, tenemos que decir que en algunas de estas villas y ciudades se produjeron enfrentamientos con las tropas cristianas[7].

La entrega de las fortalezas del Cenete no debió adquirir especial dramatismo, dada su condición de pequeñas poblaciones. El hecho material debió transcurrir durante el paso del Real a través de su término, puesto que desde Almería a Guadix se cruzó la meseta del marquesado, haciendo noche

7. Hemos puesto de manifiesto en otros trabajos que aunque capitularon Abla, Fiñana y Abrucena algunos musulmanes se enfrentaron a los cristianos.

en Fiñana el 29 de diciembre. A pesar de que no es frecuente que las crónicas aporten noticias sobre la entrega de plazas menores o de poca importancia estratégica, hemos encontrado algunos pasajes que directa o indirectamente nos dan un conocimiento puntual de la efemérides. En este sentido, Pedro Mártir de Anglería, sitúa la rendición de la comarca incluso antes de la entrega de Almería, cuando el ejército acampaba cerca de Tabernas:

> "Acampamos en su llanura, a fín de que se reuniera el resto de las fuerzas rezagadas, quedándonos allí un día entero y dos noches. Se nos trae la noticia de que por medio del Conde se han sometido al poder real las plazas de Abla, Calahorra, Fiñana, Serga y Abrucena, cada una con las aldeas vecinas situadas en el contorno de Guadix, por consejo del Virrey, a quien toda aquella región tenía gran respeto. A la misma hora llegó desde Guadix, montando en su corcel, un ilustre caballero enviado por el Zagal para que le anuncie al Rey que el otro Rey vencido viene en son de súplica a su vencedor. Para que le resulte más breve el camino al Zagal, que ya está en marcha y para la ejecución de los planes del Rey, salió este del campo de Tabernas el día 23 de diciembre".

Sea cual sea la fecha de entrega y capitulación del Cenete, o incluso si se contó con una capitulación especial, lo que hay que destacar es que los castillos y villas pasaron a manos cristianas en opinión de los cronistas, bien tras la rendición de Baza tras la toma de Almería cuando los Reyes Católicos venían de aquella ciudad hacia Guadix el 29 de diciembre, o bien días antes en el real de Tabernas, con lo que se invierte en cierta manera el camino seguido por las tropas, como decíamos, sea cual fuere la fecha, las justicias y capitanes musulmanes buscaron mercedes para ellos y sus familiares. Ejemplos de estos tenemos en el rey de Guadix, el Zagal, el alfaquí Abdala Zuleygui y sus familias el 10 de diciembre antes de entregar la ciudad o Yahia al- Nayar el 25 del mismo mes, otras mercedes obtuvo el 1 de enero de 1490 el secretario del Zagal, Abrahem Azeyt para él y sus allegados[8].

La ocupación militar de los diversos castillos y torres defensivas por parte cristiana llevó a evitar levantamientos populares, dejaba a los monarcas castellanos como señores de las nuevas tierras y la población musulmana se atendría a las capitulaciones generales que se dieron en Ecija el 11 de febrero de 1490, válidas para la mayoría de las tierras de Almería y de Guadix de las que creemos no escapó el Cenete.

Los cristianos hicieron su entrada en Guadix el 30 de diciembre de 1489, miércoles, por la tarde[9]. Frente a la ciudad pusieron su campamento y

8. En carta de 1 de enero de 1490 los monarcas en reconocimiento de la colaboración del secretario del Zagal le reconocen a él y a sus familiares más directos exención de derechos y mercedes que no gozaban los otros moros vasallos, cf. LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, doc. 32, pp. 139-140.

9. Cf. ASENJO SEDANO, Carlos: *Guadix la ciudad musulmana del siglo XV y su transformación en la ciudad neocristiana del siglo XVI*, Granada, 1983, id., *Guadix. Estudio de una ciudad mudéjar.*

tienda real, posiblemente en la Xarea árabe. El Zagal les entregó al rey y a la reina la alcazaba y otros lugares de la ciudad accitana "é todas las fuerzas, é torres é puertas de la cibdad de Guadix; é dieron la tenencia de la fortaleza é la capitanía de aquella cibdad á Don Hurtado de Mendoza Adelantado de Cazorla"[10]. Desde aquí el rey escribió al bayle de Valencia notificándole que Guadix se había rendido. Otros autores como A. de la Torre nos dicen que las tropas llegaron a Guadix el día 29 de diciembre y que se tomó el día 30.

Andrés Bernáldez resalta que las Capitulaciones asentadas con el Zagal y sus allegados eran un secreto entre los reyes: "é llegando luego el rey Muley Baudili é sus alcaydes, entregaron la ciudad é fortaleza, é alcazaba, é fuerzas de Guadix al Rey Don Fernando, el qual fizo bastecer luego muy bien la fortaleza, é dejó allí guarnición é buen recaudo. É los partidos de estas ciudades, villas, é lugares eran secretos entre los Reyes, empero lo que se alcanzó á saber era, que los moros quedasen mudéjares en sus haciendas, dejando las ciudades cercadas, que no viviesen dentro, salvo en los arrabales y en las alcazabas; é donde quiera que había fuerza ó fortaleza, que no viviesen, salvo en los llanos; é quedó el Rey Muley Baudili por Señor é Rey de Fandarax, que es una villa fuerte de trescientos vecinos, con otros lugares é alquerías en su comarca, é por vasallo del rey de Castilla; é estovieron en Guadix Jueves y Viernes, é partióse el Rey moro para Fandarax"[11].

Sin embargo, en el texto de las Capitulaciones encontramos noticias interesantes para entender lo que ocurre tras la entrada de las tropas al instaurarse una nueva sociedad cristiano-mudéjar. El texto dado en Ecija el 11 de febrero de 1490, se puede resumir así:

Es una Capitulación con Almería, las villas, lugares y tierras que se entregaron juntamente con ella. El rey y la reina expresan que asentaron con ellos que se entregasen en término de sesenta días. Los toman y reciben bajo su amparo, seguro y defensa. Prometen dejarlos vivir en sus casas y respetarles sus haciendas. Conservan su ley y no les apremiarán a seguir ni guardar otra "e les dexaremos y mandaremos dexar sus almuédanos, e algimas, e alfaquíes, y serán judgados por su ley xaraçuna, con consejo de sus alcadis, se-

---

Cómo se ocupó, repartió y organizó la ciudad tras la capitulación con los Reyes Católicos, Granada, 1992. ESPINAR MORENO, Manuel: «Estudios sobre las iglesias de Guadix y su diócesis con motivo del V Centenario (1492-1992). Dotación de los Reyes Católicos y Doña Juana», *Boletín del Instituto "Pedro Suárez"*, V, Guadix, 1992, pp. 27-37. ESPINAR MORENO, M., QUESADA GÓMEZ, J. J. y SÁEZ MEDINA. J.: «La villa de La Peza. De lo musulmán a lo cristiano. 1: El ejemplo de la mezquita convertida en Iglesia y otros materiales», *Boletín del Instituto "Pedro Suárez"*, V, Guadix, 1992, pp. 39-50. ESPINAR MORENO M.: «Habices y diezmos del obispado de Guadix. Pleito con los marqueses del Cenete (1490-1531)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 6, (1992), pp. 255-275.

10. PULGAR, Hernando del: *Crónica de los señores Reyes Católicos..*, p. 504.

11. BERNÁLDEZ, Andrés: *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, escrita por el bachiller Andrés Bernáldez, cura que fue de la villa de los Palacios y capellán de don Diego Deza, arzobispo de Sevilla*, pp. 636-637.

gúnd costunbre de los moros, y que queden a las dichas mezquitas sus rentas, de la manera que antes las tenían"[12]. No se les llamará para trabajos y si lo hacen se les pagará su justo jornal y salario. Tampoco tendrán huéspedes en sus viviendas ni se les tomarán ropas. Se prohíbe a los cristianos entrar en casa de los mudéjares sin su permiso. Pagarán los derechos que entregaban a sus reyes moros y del aceite sólo entregarán el diezmo[13]. Conservarán los caballos y armas pero no las de pólvora. Tampoco llevarán señales distintivas. Los esclavos y rehenes los devolverán. Se les respetan los barcos para comerciar. Entregarán la parte de las herencias que daban los moros. Perdonan a los que cometieron acciones de guerra en defensa propia. Los nacidos de cristianas no serán convertidos hasta que tengan doce años y ellos escojan la religión que quieren. Los judíos y tornadizos no tengan jurisdicción sobre ellos.

12. Sobre habices hay una extensa bibliografía cf. ESPINAR MORENO, M. y MARTÍNEZ RUIZ, J.: *Ugíjar según los Libros de Habices*, Granada, 1983. Sobre la fiscalidad existe una gama de trabajos interesantes, puede cf. ÁLVAREZ DE CIENFUEGOS, I.: «Régimen tributario del reino mudéjar de Granada», *MEAH*, VIII (1959), pp. 99-124; GARZÓN PAREJA, M.: *El arte de la seda en Granada*, Granada, 1971; GAMIR SANDOVAL, A.: «Las fardas para la costa granadina», en *Carlos V. Homenaje de la Universidad de Granada*, (1958), pp. 293-330; GARRAD, K.: «La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras», *MEAH*, II (1956), pp. 73-104; MORENO OLMEDO, Mª. A.: «Contribución al estudio de la cuenca del Almanzora (Albox, farda)», *Roel*, 2 (1981), pp. 35-41; VINCENT, B.: «Las rentas particulares del reino de Granada en el siglo XVI: fardas, habices, hagüela», *Dinero y Crédito (Siglo XVI-XIX)*, pp. 249-278, Alfonso Otazu, ed., Madrid, 1978; CAMPOS DAROCA, Mª L.: «Las rentas particulares del reino de Granada tras la expulsión de los moriscos en 1570. La farda y la Renta de Población», *Chronica Nova*, 16 (1988), pp. 55-66; ESPINAR MORENO, M. y otros: «Problemas fiscales de Almería y sus villas (Siglos XV-XVI). Las Capitulaciones de 1500-1501 y sus consecuencias», *Congreso sobre Almería entre Culturas, siglos XIII-XVI*, Almería, 1990, pp. 399-412. ESPINAR MORENO, M. y otros: «La iglesia en la repoblación de Guadix (Siglo XV). Dotación de los Reyes Católicos», *Actas del I Coloquio de Historia*, Guadix (1989), pp. 103-114; ESPINAR MORENO, M.: «Iglesias y ermitas de Baza en 1492. Dotación de los Reyes Católicos», *CEM y CCTTHH*, XVI-XVII (1988-1989), pp. 83-98.

13. Cf. las obras de Ladero Quesada citadas anteriormente y VINCENT, Bernard: «Economía y sociedad en el Reino de Granada», *Historia de Andalucía. IV. La Andalucía del Renacimiento*, Cupsa Editorial-Editorial Planeta, S.A., Barcelona, pp. 161-223; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y otros: *Organización social del espacio en la España medieval. La corona de Castilla en los siglos VIII al XV*, Ariel, Barcelona, 1985, en especial trabajo de López de Coca; GALLEGO BURÍN, A. y GAMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B.: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978; ALBARRACÍN NAVARRO, J. y otros: *El Marquesado del Cenete. Historia, Toponimia y Onomástica según documentos árabes inéditos*, Granada, 1986, 2 vols. Además BEJARANO ROBLES, F.: *La industria de la seda en Málaga durante el siglo XVI*, Madrid, 1951. ESPINAR MORENO, M.: «Abulcaçen Aben Cohbe se convierte al cristianismo como Diego de Mendoza. El alguacilazgo de Purchena en manos de esta familia desde octubre del 1500 hasta 1568», *Roel*, 7/8 (1986/87), pp. 83-114. ESPINAR MORENO, M.: «La conversión al cristianismo de Mahomad Haçen y otros personajes en la zona de Baza. Motivos económicos», *IV Congreso Internacional sobre mudejarismo*, Teruel, 1987, pp. 481-493; GRIMA CERVANTES, J. A.: «Las capitulaciones pactadas en 1488 y en 1501 entre los Reyes Católicos y los mudéjares de Vélez Blanco y Vélez Rubio», *Rev. Velezana*, 6 (Almería, 1988), pp. 77 y ss.; LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, ALBARRACÍN y otros: *El Marquesado del Cenete...*

Entre otras condiciones encontramos que si alguno sale a tierras extranjeras puede vender sus bienes en tres años. Los judíos gozan de lo mismo que los mudéjares. Si alguno se convirtió al islamismo no será obligado a ser cristiano contra su voluntad, si fue cristiano y se convirtió al judaísmo tiene un año para volver a ser cristiano. Los cristianos no entrarán en las mezquitas. Si algún cautivo huye y se acoge a las ciudades de Baza, Almería y Guadix será libre. Si quieren pasar a otras tierras musulmanas les ponen barcos, les dan permiso para vender sus bienes y en un año les reconocen los documentos que tienen. Entregarán el diezmo del ganado. Se les guardan a los alguaciles sus derechos como especificaban las cartas de los reyes de Granada. Se ordena asentar todo aquello al entregar las fuerzas y fortalezas de las ciudades, villas y lugares. Los nuevos vasallos jurarán obediencia a los monarcas y guardarán lo capitulado.

La sublevación de 1490

El Zagal se convirtió en rey y señor de Andarax y otros territorios gracias a las Capitulaciones firmadas con los cristianos. La población sometida siguió viviendo en sus casas y en los barrios de la Madina y arrabales. En las vegas y alquerías continuaron aquellos pobladores dedicándose a la agricultura, ganadería y comercio. Salieron de la ciudad el caudillo Aben Zeyt y el alfaquí Ubecar que se exiliaron a Granada. El 26 de junio de 1490 se visitaron las tierras conquistadas en 1488 y 1489 para comprobar cómo estaban las defensas y si los pobladores respetaban el cumplimiento de las Capitulaciones. Más tarde vino el Zagal a ayudar a los cristianos en la lucha contra Boabdil en 1490. Desde Granada se incide en que hay que volver a vencer a los cristianos. En este sentido los granadinos, guiados por Boabdil, salen el 15 de julio de la capital y tras 4 días de cerco toman Alhendín, destruyen el castillo y consiguen gran cantidad de cautivos, envían ayuda a los enemigos del Zagal que se sublevan en las tahas Marchena y Alboloduy. Los dominios del Zagal peligraban y, además, un numeroso grupo de mudéjares de Baza, Guadix y Almería habían pactado con Boabdil para que les enviase socorros.

> "En este tiempo se alzaron los más de los vasallos moros del Rey Baudili Alzagal, Rey de Fandarax, vasallo del Rey Don Fernando, é los moros de Guadix se cartearon con los de Granada, y tenían ordenado de matar á todos los christianos que estaban en la fortaleza, é de alzarse con ella, é con la ciudad por Granada; y algunos de los mismos moros, no siendo de ello contentos, lo revelaron; y el Marqués de Villena, que había quedado por Capitán general, entró allá con dos mil de á caballo, é asaz peones, é diciendo que iba a Fandarax á los lugares que se habían rebelado contra el rey Baudili Alzagal, hizo el viaje por la ciudad de Guadix, y aposentándose allí cerca de la fortaleza, bastecióla muy bien, é hizo salir todos los moros de la ciudad á facer alarde, é desque estuvieron fuera, fizo cerrar muy bien las puertas de la ciudad, é no dejó entrar en ella más los moros, salvo de dos en dos, é de tres en tres, les

> mandó que fueran á sacar sus mujeres é fijos, é hacienda, y así los echó todos fuera, y ellos quejabanse, y él decía que lo hacia con causa, que oviesen paciencia, que por lo que ellos ordenaban contra el servicio del Rey en esta ciudad, les mandaba salir de ella; é el Marqués con muy buenas razones les rogó que se aposentasen por ahí cerca, y que él escribiría al Rey sobre ello, para que los culpados fuesen castigados, é los sin culpa se volviesen á sus casas. É los moros se aposentaron en las huertas, é por eso enviáronse á quexar al Rey de el Marqués de Villena, é el Rey les envió á decir desde Córdoba, que no oviesen enojo, que él volvería muy presto á Guadix, é les guardaría su justicia, y volverían á sus casas"[14].

El rey salió de Córdoba el 20 de Agosto de 1490 hacia la Vega de Granada, luchó contra los sublevados y los venció, envió tropas para que levantasen el asedio de Salobreña. Entre tanto don Fernando desvió el camino y se dirigió a Guadix para solucionar aquellos problemas:

> "é fué la vía de Guadix, donde el Marqués de Villena estaba, é hizo pesquisa de la traición que los moros ordenaban, primero que el Marqués los sacase de la ciudad, é supo la verdad de todo, é los moros le suplicaron, quejándose del Marqués de Villena, que les dejase entrar á vivir en sus casas, como les había prometido, é el Rey les respondió, diciendo: "Amigos, yo soy bien informado de la traición que entre vosotros me teniades ordenada, de matar mi alcaide é escuderos, que guardaban mi Alcazaba, y alzaros con ella, é con la ciudad contra mí, por el Rey é común de Granada; por esto veis que sois dignos y merecederos de grandes penas; empero porque no digais que no uso con vosotros de piedad, y que no vos quiero oír justicia, á mí place que sea de esta manera: que se haga pesquisa más larga é más en forma, y que todos los que se hallaren culpados padezcan por ello, é que los que no, sean libres; é de cierto os fago saber y digo, que no miréis que de quantos fallare culpados no ha de escapar uno; por ende, yo vos doy plazo para que os vais é escojáis de dos cosas una; lo que dicho tengo, ó que os vais con vuestras mujeres, é fijos é vecinos, donde quisiéredes, é yo vos mandaré poner en salvo, ó me entregaréis todos los que eran en esta traición, para que haga justicia de ellos, é sabed que no ha de escapar ninguno de ellos". É los moros de Guadix, como todos, ó la mayor parte de ellos, fuesen culpados ó consentidores de la traición que ordenaban, habido su consejo é acuerdo sobre ello, pidieron por merced al Rey que los dejase ir libres con todo lo suyo po dó quisiesen, y quedase con su ciudad, y el Rey los envió seguros á cada uno con lo suyo donde quiso ir; y así deliberó el Rey del todo la ciudad de Guadix de mano de los enemigos de nuestra santa fé cathólica, á cabo de setecientos sesenta años que había que la poseían, desde el tiempo del Rey Don Rodrigo, que la ganaron é tomaron á los christianos; é esto fué misterio de nuestro Señor, que no quiso consentir que tan noble ciudad dejase mudéjar en poder de moros más tiempo de lo pasado; é el rey fizo luego bendecir todas las mezquitas é iglesias en toda la ciudad, donde fizo luego decir misas y horas, y dió vecindades, y pobló la dicha ciudad de

14. BERNÁLDEZ, Andrés: *Historia de los Reyes Católicos...*, p. 639.

Guadix de christianos, donde Jesuchristo fuese adorado como los tiempos antiguos, ante que fuese de moros, ó por ventura mejor"[15].

En el verano de 1490 se dieron instrucciones al comendador de Moratalla, Diego de Soto, para que se informase de cómo estaban los caminos del Alpujarra. Se le dice que hable con don Pedro de Granada para que le presentase personas conocedoras de la situación de las vías de comunicación. Se alude al levantamiento de los vasallos del Zagal y otros mudéjares. Tras ser vencidos por los cristianos don Fernando concedió permiso a los que quisieron marcharse a Africa o a otros lugares, los que quedaron no tenían fortalezas, cercas ni fuerzas. El rey dejó guarniciones que aseguraban las tierras y controlaban a los mudéjares que permanecieron viviendo en las alquerías:

"É mandó salir de aquellas tres cibdades é de sus arrabales, é de todas las otras villas cercadas todos los moros é moras que en ellas habían dexado por mudéxares; é dióles seguro para que pasasen si quisiesen á las partes de Africa, ó si quisiesen quedar con sus casas é bienes en sus reynos é señoríos, pudiesen morar en las aldeas é alcarías, é no entrasen en cibdad ni villa cercada"[16].

El Zagal por las Capitulaciones asentadas con los Reyes Católicos había quedado como rey y señor de Andarax con las rentas de 2.000 vasallos moros que le suponían unos ingresos de 2 quentos de maravedíes. Los reyes le daban otros dos quentos hasta completar una suma considerable si tenemos en cuenta que poseía otros bienes en salinas y otras tierras. Quedó en la zona alpujarreña con sus mudéjares y todos se habían convertido en vasallos de Castilla. En 1490 en las tierras de Baza los mudéjares eran abundantes lo mismo que en Almería y Guadix. No conocemos las razones exactas que llevaron a los mudéjares a sublevarse contra el Zagal, que estuvo en varias ocasiones a punto de morir a manos de sus vasallos. Todo sucedió cuando Boabdil saliendo de Granada tomó el lugar de Alhendín. En circunstancias tan pésimas el Zagal se encaminó a Guadix para entrevistarse con el rey don Fernando, nos recuerda el cronista:

"vino a Guadix, y suplicó al Rey Don Fernando que recibiese las fortalezas que le había quedado, y cumpliese con él lo que entre ellos había quedado; é que él se quería pasar allende, que el Rey Don Fernando le diese pasaje seguro, y al Rey Don Fernando plugo mucho de esto, é cumplió con él todo lo que le había prometido, y dióle pasaje á él y á quantos moros con él quisieron ir allende; habiendo primero recibido de él, é de los alcaydes que por él estaban, todas las fortalezas, é derribado algunas no provechosas; é de esta vez se pasaron allende con el Rey Baudili Alzagal muchas casas de moros, á los quales el Rey Don Fernando permitió pasar, é pasaron seguramente, porque en los partidos había quedado, que cada e quando que el rey, ó cualquiera de los

15. BERNÁLDEZ, Andrés: *Historia de los Reyes Católicos...*, p. 639.

16. PULGAR, Hernando del: *Crónica de los señores Reyes Católicos...*, p. 509.

> moros que se dieron en su partido, se quisiesen pasar allende, que el Rey Don Fernando les diese pasaje seguro. É esto fecho, é bastecidas las fortalezas que el Rey les dió de gentes é mantenimientos, y gentes, é armas, dejando sus guarniciones donde convenía, é al Marqués de Villena por Capitán general, el rey Don Fernando, victorioso é muy honrado, se volvió á Córdoba"[17].

Tras la sublevación quedaron en Guadix muy pocos mudéjares que se concentraron en el arrabal de la Morería y en el arrabal de la puerta de Granada. Muchos de ellos perdieron sus bienes y quedaron como jornaleros. La ciudad acordó dedicar unas tierras en el río Alhama para ellos, pero los problemas de falta de tierras para los repobladores impidieron llevar a cabo estos proyectos y los mudéjares pasaron momentos bastante críticos. La sublevación de 1490 es poco conocida aunque aluden numerosos testigos como Francisco Jabali, Cristóbal de Benavides, Francisco Leymo, Hernando Alonso, Juan Alonso, Martín Hervás y Alonso de las Casas. Todos cuentan cómo se hicieron las capitulaciones y los cargos que desempeñaron cuando servían al Zagal[18].

Los mudéjares de Guadix a partir de 1491

Entre los mudéjares de Guadix encontramos algunos que colaboraron con los cristianos, asi se citan el Bombayre, Ali Giber, Ali Abenajara y Ali Cefin. Alguno de ellos denunció a los reyes que se apresaban a los mudéjares que salían de la ciudad hacia otros lugares. También conocemos mercedes concedidas a judíos accitanos. A partir del 9 de septiembre de 1490 se dan las instrucciones para el repartimiento de la ciudad y sus tierras. La continuidad del poblamiento estaba asegurada aunque los cambios parecían no ser tan rápidos como otros esperaban. La sublevación precipitó las cosas y la corona optó por el repartimiento al menos en los lugares donde éste tuvo mayor virulencia[19]. Nos dicen los testigos de estos hechos que se repartieron Guadix,

17. Bernáldez, Andrés: *Historia de los Reyes Católicos...*, p. 640.

18. Espinar Moreno, Manuel: «Estudios sobre las iglesias...» Espinar Moreno, M. y Ruiz Pérez, R.: «Datos para el estudio de los judíos y mudéjares del Marquesado del Cenete», *MEAH*, XXXII, fasc. 2º, Granada, 1983, pp. 113-132; Espinar Moreno, M., Ruiz Pérez, R. y Ruiz Pérez, R.: *Documentos para el estudio del Marquesado del Cenete (1462-1542)*, Grau, Granada, 1985.

19. Ladero Quesada, M.A.: *Granada después de la conquista...*, p. 4 y ss. En esta obra se estudian los repartimientos de Guadix, Fiñana, Baza, valle del Almanzora, sierra de Filabres, Vera, Mojácar, Huéscar, Vélez Blanco y Vélez Rubio, Almería, Granada y su tierra, Loja, Alhama, Vélez-Málaga, Málaga, Coín, Ronda, Marbella, y señoríos de la zona occidental. A esto hay que añadir los repartimientos estudiados últimamente que se centran en Almuñécar y su tierra y en los Montes de Granada. Cf. también Espinar Moreno, M.: «El agua y la tierra en Guadix desde la Baja Edad Media hasta la expulsión de los moriscos», *Actas del V Centenario de la entrada en Guadix por los Reyes Católicos. Congreso de Historia*, Guadix, 1990,

Fiñana, Beas, Lares, Muñana, Gante, Graena, Lopera y Cogollos. No lo hicieron Alcudia, Cagileni, La Peza, Abla, Abrucena y Huéneja.

El 10 de septiembre de 1491 Azeite García Valle, moro, vecino del Arrabal de la Morería de Guadix, recibió una confirmación de merced de los reyes cristianos para él y sus hijos Abrahen Azeyte[20], secretario del Zagal, y Alí de la Fuente, de las propiedades de Ali Arrafa y del Adalid Fadal. Estas donaciones se las dieron por ayudar a los cristianos en la revuelta de 1490 y participar en las Capitulaciones de la ciudad. Entre los bienes se nos describe una casa con su corral del Adalid Fadal, situada en el arrabal de la Morería, y los bienes de Ali Arrafa. Le entregan 20 fanegas de tierras, 2 aranzadas de huerta, dos viñas y varios morales "por quanto el dicho Arrafa está en nuestro deservicio en las Alpujarras"[21]. Estas mercedes se las entregan al secretario de Muley Baudili o El Zagal, a su padre, a su hermano Ali de la Fuente y a sus familiares sin que tengan que pagar impuestos, eran totalmente francos por ayudar a los cristianos. El 6 de marzo de 1492 le conceden los reyes facultad para vender todos aquellos bienes. Se los vendió a Fernando de Mendoza, alcaide de Guadix, el 2 de noviembre de 1492.

En 1493 Cristóbal de Medrano, alcaide de Gorafe, expresa que Hamete Uleilas, alguacil de los moros del arrabal de Guadix "non tyene seso natural" pues cuando tenía que ordenar alguna cosa o tomar alguna resolución se reunía con los viejos y honrados y entre todos decidían lo que debía de hacerse. Su protesta era porque debían de limpiarse las acequias y el alguacil protestaba y se oponía a estos trabajos. Dice que muchos vecinos del arrabal estaban a mal con este Uleilas pues detentaba los derechos de almotacenía y alguacilazgo. Pide que le nombren otro mudéjar para que lo acompañe en todo lo que estaba realizando con los de su comunidad[22].

Desde Burgos el 27 de junio de 1495 los monarcas escriben a Diego López de Trujillo, corregidor de Guadix y Almería, informándole que Hamete Uleilas, alguacil de los moros de Guadix, les había comunicado que varios vecinos de la ciudad le maltrataban y le impedían ejercer los oficios de alguacil y almotacén. Los reyes ordenan al corregidor que haga que respeten a Hamete Uleilas sus oficios[23]. En las Ordenanzas de Almotacenía

---

pp. 13-36; ESPINAR MORENO, M. y otros: «La Iglesia en la repoblación de Guadix (Siglo XV). Dotación de los Reyes Católicos», *Actas del V Centenario de la entrada en Guadix por los Reyes Católicos. Congreso de Historia*, Guadix, 1990, pp. 103-114; DE MIGUEL RODRÍGUEZ, J. C. y SEGURA GRAIÑO, C.: «Notas al repartimiento de Guadix», *Actas de V Centenario de la entrada en Guadix por los Reyes Católicos. Congreso de Historia*, Guadix, 1990, pp. 39-44.

20. LADERO QUESADA, M.A.: *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, 1969, pp. 139-140. El 1 de enero de 1490 recibe exención de impuestos de pechos, derechos, alcabalas, diezmos, aduanas, almojarifazgo, etc.

21. ESPINAR MORENO, Manuel, ÁLVAREZ DEL CASTILLO, Mª. Angustias y GUERRERO LAFUENTE, Mª. Dolores: *La ciudad de Guadix en los siglos XV y XVI (1490-1515)*, Granada, 1992, p. 54.

22. ASENJO SEDANO, Carlos: *Guadix. Estudio de una ciudad mudéjar...*, doc. 41.

23. LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, doc. 66, p. 208.

de 1495 se prohíbe echar basuras y estiércoles a las calles pues se pagarían 12 maravedíes de multa entre los cristianos. De esto queda libre el barrio de los mudéjares: "Pero que en la Morería no se entienda esta ley"[24]. Sobre los baños del río Alhama, es decir, los de Graena, se ordena que se arreglen y que los cristianos no vean a las moras. Se pagan por utilizarlos tres blancas. Se alude además a las penas de los moros que bebían vino y quien lo hiciera pagaría 4 reales de multa y estaría en la cárcel un día y una noche. La aljama de Guadix es uno de los temas a estudiar, en este trabajo aportamos algunos documentos sobre tierras, árboles, deudas, hornos, rentas, esclavos, etc.

Tierras y árboles

El 25 de mayo de 1494 Sancho de Benavides, vecino de Guadix, arrendaba a varios mudéjares de la ciudad y de las alquerías unas tierras en el Bejarín y el Pago de Acequia. Los arrendatarios eran Axor Aboanbre, Çad Altoy y Ali el Mugrahní, vecinos de la Morería de la ciudad, y Abraydranan, Maçot Ayed, Yuça Axat y Mahoma Albiza, vecinos de Paulenca, y Mahoma de Arrobaya, Ayed Rotaya y Yuça Velcadi, vecinos de Almachar, moros. El arrendamiento era por 4 años a cambio del tercio de todo lo que cogiesen en ellas: "de todo el pan, trigo, çevada, e paniço, e lino, e de qualquier otra cosa que cogyeren en las dichas tierras, e de la paja, e de todo, forro, e linpio, puesto en las heras"[25]. Los mudéjares pondrán toda la simiente, arreglarán las acequias y realizarán los reparos necesarios sin que por ello obtuvieran beneficios. Cada uno de los años sembrarán la mitad de las tierras y la otra quedará en barbecho. Cuando acabe el arrendamiento dejarán las tierras preparadas para que el que las tomase pudiera sembrarlas. Si siembran lino pueden sacar la simiente del montón pero el tercio lo pagarían cocido y limpio.

Si los mudéjares construyen casas en el Bejarín y pasados los 4 años del arrendamiento la quieren vender lo pueden hacer. Si permanecen en el lugar les entregarán 1 fanega de tierra a cada uno para que la plante de viñedo. Si en el lugar se quedan a vivir 30 vecinos, el dueño les construirá una mezquita y los mudéjares edificarán un horno, las rentas serán destinadas al alfaquí que los atiende. Además de admitir las condiciones del contrato el que no lo cumpliera pagaría 20.000 maravedíes. Actuó de intérprete Alí Abenajara "moro, algo aljamiado".

El 29 de noviembre de 1496 Diego de la Puebla arrienda a Mahoma Xoaybi un carmen en Guadix durante dos años y le entregará de renta la mitad de todos los frutos que cogiese en la finca. Además, el arrendatario se compromete a construir y reparar las tapias del carmen durante este tiempo.

---

24. Asenjo Sedano, Carlos: *Guadix. Estudio de una ciudad...*, p. 225.

25. Espinar Moreno, Manuel, Álvarez del Castillo, Mª. Angustias y Guerrero Lafuente, Mª. Dolores: *La ciudad de Guadix en los siglos XV y XVI (1490-1515)*, Granada, 1992, pp. 66-68.

En 1497 encontramos varios arrendamientos de tierras realizados por los cristianos a los mudéjares de Guadix y sus poblaciones. El 17 de marzo Cristóbal de Pancorbo entrega a Ali Mogaban, Mahoma Aladin y Ali Miliqui, moros, vecinos de Almachar, 20 marjales de viñas en término de Guadix por dos años. Le pagarán a fanales de octubre 52 reales de plata, de 32 maravedíes cada real, y 6 gallinas al año. Se comprometen a cuidar, labrar y darle las labores necesarias a las tierras y plantíos. Esta obligación la traspasó Pancorbo a Felipe Cigala porque le debía algunos dineros. Este día Farax el Mortoli tomaba a medias 12 fanegas de tierras de Diego de Herrezuelo, criado de Benito de Vitoria. La mitad de las tierras eran de Vitoria y estaban ubicadas en lo de Tiros, la otra mitad era del receptor Pedro de Cárdenas. El arrendamiento era por dos años, uno de sementera y otro de cultivo. La renta alcanza a la mitad del esquilmo. La simiente la pone el arrendatario y la saca del montón antes de la partición de la cosecha. El arrendador aporta 4 peones para la siega. El resto lo realiza el mudejar. Actuó de intérprete Ali Tagarete "aljamiado".

El último día de marzo Ayet Tixo, alguacil de Cortes, toma a renta por dos años 15 marjales de viñas en el Pago de Jerez y de Cortes. Estas eran de Lope de Araoz y las arrienda el corregidor de Guadix al mudejar. La renta alcanza la suma de 5 reales por marjal al año, pagados en octubre, y se compromete a cuidarlas, regarlas y labrarlas a vista de labradores. Actuaron de testigos el alguacil mayor Juan Pérez de Zamudio y el intérprete Ali el Toy, aljamiado. El 2 de abril el corregidor arrienda a Mahoma el Obidi un carmen en la ciudad de Guadix por un año. Este era de Lope de Araoz y le paga 1.000 maravedíes en octubre. Los intérpretes fueron Hamete Sillero y Ali el Toy.

El 28 de abril Çaçan Altoy y Muça Albexili, moros, vecinos del Arrabal de la Morería de Guadix, toman del receptor Juan Mexía dos carmenes con sus árboles y morales de Fernando de Carmona en el lugar de Baçamarin. Alrededor de los carmenes había 5 fanegas de tierras. El arrendamiento era desde abril a octubre y pagarían 6.200 maravedíes y 10 gallinas. Tras pasar este tiempo el arrendamiento se prorroga por 4 años a cambio de la misma renta. Los mudéjares tapiarán los carmenes y se les descontarán algunos gastos de la renta, sembrarán las tierras y cuidarán los árboles, se especifica "e quel dicho reçebtor sea obligado de pagar el diezmo de la fruta de comer que oviere en los dichos carmenes, e hellos de les dar las lavores que oviere menester". El intérprete es Pedro de Cárdenas.

El 4 de junio de 1497 Mahoma Quirquis y Mahoma Alcodayle, "moros, veçinos desta cibdad", arriendan de Juan de Bozmediano 5 fanegas de tierras en el Pago de Ranas. La duración del contrato es por 4 años y comienza desde el 1 de enero de 1498. La cantidad a entregar cada año es de 40 reales de plata, los entregaran a mediados de octubre. Si no pagan se les condena a entregar el doble de la cuantía. Se especifica, además, que Juan de Bozmediano se compromete a no quitarles las tierras, en caso de no cumplir ésta cláusula les

abonaría el provecho que ellos iban a sacar de los trabajos realizados con el doble de multa. Obligaron ambas partes sus personas y bienes ante las justicias, otorgaron dos cartas para el arrendador y los arrendatarios.

El 4 de noviembre Ali Abenajara, Mahoma Bombayre y Ayed Azeyque, aljamiados, y Mahoma Damaya, Çaçan Alfeçi y Ubecar Aben Çaylón, vecinos de Guadix, tomaron a renta las tierras de regadío que tenía Rodrigo de Avalos en Alicún. Este repoblador poseía varias fincas ubicadas debajo de la Acequia Quebrada, en el pago de Turrux. Entre las condiciones del arrendamiento encontramos que sería por 4 años, aprovecharían las tierras a cambio de sembrarlas y entregarían al dueño la tercera parte de las cosechas. Rodrigo de Avalos en el primer año pone 50 fanegas de trigo como simiente. Además, se especifica que el lino y panizo para la siembra lo ponen los arrendatarios. En cuanto al trigo entregado por Rodrigo de Avalos se le devolvería tras recoger la cosecha y los mudéjares se lo llevarán hasta su casa de Guadix. Del resto de las cosechas le entregarán la tercera parte como estaba estipulado.

Los otros tres años restantes pondrían la simiente según los tercios estipulados. Se comprometen a sembrar cada año al menos 50 fanegas de trigo, si necesitan más lo comunicarán al dueño de las fincas. En este tiempo pagará el transporte de su parte Rodrigo de Avalos. Si por alguna circunstancia dejasen de sembrar alguno de los años lo harían al siguiente hasta cumplir la condición de los 4 años. Si es por negligencia de los mudéjares éstos pagarán la tercera parte. Se comprometen Ali Abenajara y sus compañeros a sembrar, curar la tierra y pagar la tercia parte cada año y entregarían el doble de lo estipulado si no cumplen estas cláusulas. Otros mudéjares llamados Mahoma Aben Çaylon, Yuça de Abençaylon, Abrayn el Marçeli, Ali Melique y Mahoma de Xaudari se obligan junto con los anteriores a que todo aquello se cumpliera. Por su parte Rodrigo de Avalos se compromete a respetar todas aquellas condiciones, entregará la simiente cada año y no se las quitará, si lo hace les pagará el doble. Actuaron de testigos Alonso de Castro, el intérprete Sancho de Alarcón, Alonso de Morales y Juan Continente, vecino de Baza.

El 1 de diciembre Diego López de Tejada arrienda a Zufari, moro, algo aljamiado, 7 fanegas de tierras en el Pago de Fabinar por dos años "para que las barbeche ogaño e las sienbre otro". Le pagará a cambio de cinco partes de la cosecha dos para el dueño y tres quedarán para Zufari. Todo estará limpio y puesto en las eras antes de la partición. Diego López pone dos partes de la simiente, arregla y conserva limpia el acequia. Por su parte el mudéjar aporta tres partes de la simiente y pone el trabajo de la siega, trilla, limpia, etc., hasta poner la cosecha en momento de partirla entre ambos. Se redactaron dos cartas de arrendamiento para cada uno la suya.

El 2 de diciembre el vicario Pedro Hervás en su nombre y en el de la Iglesia arrendó por cuatro años unos carmenes en el camino del Ciguení a Abrahan Albacar y a Mahoma Alpujarri, moros. Estaban junto a unos mo-

rales de la Iglesia y la Acequia de la Ciudad. Le pagarían 1.240 maravedíes, 4 gallinas "buenas, bibas"y 1'5 fanegas de castañas a finales de octubre de cada año. Los mudéjares se obligan a labrar, cavar los árboles, podar las cepas y realizar cuantos trabajos fuesen necesarios para mantener bien aquellas propiedades.

El 3 de diciembre Gutierre Gaytán entrega a renta otro carmen a Ali Xav y a Mahoma Dalfaquí por 26 reales de 34 maravedíes al año, pagados a finales de octubre. El mudéjar Ali Xav es el arrendatario principal y el otro su fiador. Se encontraba el carmen junto al de Fernando del Castillo y el de Alonso Alférez. Se comprometen los moros a plantar parras, cavar los árboles, cuidar el carmen y labrar las tierras a vista de labradores.

El 11 de diciembre el contador Francisco Martínez arrienda al moro Hamete Rami un soto en Luchena para que rompiera las tierras y las pusiese en cultivo. El arrendamiento es por cuatro años. En el primero gozaría el Rami y otros que le ayudasen de todo lo que sembrasen sin pagar renta ninguna. Los tres años restantes entregará el tercio, limpio y puesto en su casa de Luchena. La simiente la aporta el Rami y los otros durante todo el tiempo del arrendamiento y la recuperarán en la era. Hizo de intérprete de este contrato Hamete Sillero. Este mismo día Manuel de Ubeda arrienda a Hamete Abenmote, moro, 1'5 aranzadas de viñas en el Pago de Jerez por diez años a cambio de 35 reales, de 34 maravedíes, y 2 gallinas entregadas a finales de octubre de cada anualidad. Se compromete el moro a cavarlas, binarlas, regarlas y labrarlas. El intérprete fue Mahomad, pastor de Abenajara.

También este día Juan de Bozmediano da a renta a Ali Benajara, moro, algo aljamiado, 24 fanegas de tierras en el Pago de Polera. Diez junto a las de Fernando de Córdoba y Juan de Cárdenas, y las 14 restantes en la Rambla de Deosal junto a las de Carrillo. El arrendamiento es por 4 años a cambio de 1'5 fanegas de trigo y media fanega de cebada por cada fanega sembrada, es decir, 36 fanegas de trigo, 12 de cebada y 14 gallinas que se entregarán en su casa de la ciudad a finales de agosto de cada año. Ali Benajara pagará el diezmo de las cosechas. Hicieron dos cartas con todas las condiciones del arrendamiento. Este mismo propietario arrendaba este día otras 10 fanegas a Ali Benajara en Graena en el río Alhama por el mismo tiempo que las anteriores. Le entregará 1.600 maravedíes al año a finales de octubre. Más otras 5 fanegas en Cortes por 620 maravedíes y 10 gallinas.

El 12 de diciembre Pedro de Arévalo da a renta a Mahoma de Axergali, Ali Mayd, Hamete Lagara y Mahoma Alcujari, moros, vecinos de Guadix, "todos algo aljamiados", un carmen con 24 marjales de tierras en el Chiribayle junto a las fincas de Mino, de Pedro Mateo y el acequia. Se lo da por cuatro años y 1.200 maravedíes pagados en octubre. Cuidarán las tierras y el carmen además de otras labores necesarias.

El 15 de diciembre Juan de Aranda da a Ali Garbal "algo aljamiado", vecino de Paulenca, un carmen y 9 fanegas de tierras y dos cármenes de

viñas en el camino de Paulenca linderos de fincas de Pedro de la peña y viñas de Bezerril. Se las da por dos años a cambio de que las cuide y labre encomendándole lo siguiente: "Para que cure e labre los árboles, e carmen, e viña, e barbeche las tierras de las labores que oviere menester, a vista de labradores". Partirán por medio la cosecha cuando ésta esté limpia y preparada para la partición. El mudéjar pone la simiente y la recupera antes de partir. Actúa de intérprete Ali Gazi, alguacil de Cogollos.

Este día Fernando de Barcena, vecino de Guadix, arrienda a Hamete Albuchichi y a Abdala Merin, moros, algo aljamiados, 1'5 aranzadas de viñas en Paulenca, linderas a las de Juan de Salas y las de Pancorbo. Las da por dos años a cambio de 28 reales de 34 maravedíes que pagan a finales de octubre. Las cavará, binará, regará y dará todas las labores necesarias destacanto al menos que debe de "amigronar e hechar migrones donde fuere menester, e curarlas a vista de labradores".

Cristóbal de Montoya arrendó a Mahoma Barraba, vecino de Guadix, "algo aljamiado", a Hamete Çaniya y Ali el Beaxi, moros, vecinos de Graena, una aranzada de viñas en el Pago del Castillejo durante dos años por 14 reales de 31 maravedíes pagados a finales de octubre. Hizo de intérprete el alguacil Juan Pérez de Zamudio. El 17 de diciembre Bartolomé de Ayala arrienda a Mahoma Guadixi, moro, una casa con un carmen que estaba junto a la de Gómez de la Cámara, la de Bacares y la de Juan de Biedma, el arrendamiento es por dos años y le pagará 1.800 maravedíes además de cuidar el carmen y la vivienda.

El 21 de diciembre de 1497 Rodrigo de Avalos realiza varios arrendamientos de tierras en el Pago de Almunia. El primero lo hace con Hamete Alpartal, moro, con una haza de 6 marjales que estaban junto a propiedades de Alonso de Avila, del contador Gómez de la Cámara y una rambla. El arrendamiento era por tres años, pagaba 68 maravedíes por marjal alcanzando la cantidad de 408 maravedíes que le entregaba a primeros de octubre. El segundo arrendamiento fue a Hamete el Marceli con una haza de 7 marjales junto a los mismos linderos, la cantidad total era de 466 maravedíes. El tercero a favor de Çad Alfobil con otros 7 marjales y con las mismas condiciones que los anteriores. El intérprete de los tres contratos fue Pedro Sangilero.

El 25 de marzo de 1498 Juan Daroca arrienda a Abrayn Alhamexi, moro, aljamiado, dos cuartas de viña en el Chiribayle que estaban junto a las de Bartolomé de la Vicaría y de Martín Sánchez, hortelano. Se las dio por cuatro años especificando en el contrato que los dos primeros las cuidará y labrará gozando del esquilmo. El resto del tiempo le entregará de renta la mitad de la cosecha. El 4 de junio Juan Daroca le entregó tres bancales y una viña pequeña a Abrayn Gracioso sin que le entregase nada de renta para que la cuidase y labrase.

Entre otros contratos se nos cita otro de 7 de mayo por el que Alonso de Guzmán arrienda a Mahoma Rami, aljamiado, la hoja de 40 morales en el

Pago de la Rambla de Fiñana. Estos lindaban con otros de Sancho de Benavides y el acequia del lugar. Se los dio por un año "para que los coxa bien coxidos" a cambio de 17 reales nuevos cuando saque los capullos. El 9 de mayo Francisco Arias da a censo a Hamete Abentofayle, moro, vecino de Ciguení, una haza de dos fanegas de sembradura en el Pago de Centenares, con 13 morales y otros árboles. Lindaban con tierras de Çaçan Alcabri y de Çaçan Açumayda. Le entregó también un marjal de viña y algunos árboles. El censo perpetuo era por 510 maravedíes al año y se los entregará el primer día de octubre. No podrá vender el censo a la Iglesia, ni a monasterio, ni caballero, y debe tener licencia del dueño. Si no paga durante dos años pierde el censo. Le da otro censo a Mahomad el Balori este día, es de tres morales "en que avía doze pies de morales, poco más o menos". Este censo era por cuatro años y le pagaba 360 maravedíes al año a primero de octubre. Hizo de intérprete en ambos censos Ali el Toy, moro.

El 11 de mayo Pedro Mateo arrienda a Ali Alarife, moro, 12 marjales en el Pago de Luchena junto a las de Luis de Madrid y unas torrenteras. El arrendamiento era por ocho años y le pagaba 306 maravedíes al año a finales de octubre. El intérprete fue el sastre Fernando de Jaén. El 19 de mayo Gonzalo Núñez da a censo perpetuo a Hamete Albaysi, moro, algo aljamiado, y a Yça el Marçeli, moro, una moraleda con 28 morales en el pago de Çuchar junto al camino de Alcudia, encima del acequia de Almeçin. Le entregarán 930 maravedíes y 2 gallinas a finales de octubre de cada año. El censo era de por vida de ellos y de sus hijos y herederos. El intérprete fue Rodrigo de Baeza, hijo de Gonzalo de Baeza. En 1499 este censo pasó de Gonzalo Núñez a Jacome Gentil por una deuda de unos paños. El 22 de mayo Fernando del Castillo, hermano del merino, arrienda a Mahoma Rami, moro, aljamiado, un carmen en el camino de Baza junto al del merino Castillo. El tiempo era de un año a cambio de la fruta y la hoja de los morales más 485 maravedíes y 4 gallinas que entregará a finales de octubre.

El 10 de junio el tornadizo Marco Marín e Isabel Hernández venden a Sancho de Benavides 4 morales junto a tierras de Rincón y Juan de Cortinas en Cogollos. El precio fue de 902 maravedíes. El 18 de junio Juan Falcón da a censo perpetuo a Mahoma el Biçan, moro, media aranzada de viña con un castaño y otros árboles en el Pago de Centenares. Los linderos eran morales de Carrillo, propiedades de Francisco Arias y viñas del Ciguení. Le entregará 300 maravedíes a finales de octubre. El intérprete fue Hamete Sillero.

El 29 de enero de 1499 Benito de Vitoria arrienda a Alí Tixo, moro, alguacil de Cortes, la alquería de Almidar con todas las tierras que le pertenecían. El arrendamiento se hizo por 10 años. Durante este tiempo se aprovecha del esquilmo y paga de renta el tercio de las cosechas, pan, paja y otras cosas que llevará hasta la casa de Vitoria en Almidar. De todas las tierras cedidas en arrendamiento se sacarán las que necesiten dos pares de bueyes, las entregaría al Hodrí y a Alhadua, moros, como les correspondiese por suerte,

así se había hecho con otros que ya estaban trabajando las tierras. Estos dos moros entregan a Vitoria la mitad de todo lo que cogieren en la casa de Almidar. Benito de Vitoria pone el tercio de la simiente y los otros moros los dos tercios. Por el contrario se especifica en una de las condiciones del contrato que si alguna acequia rompiera el río o se construyese de nuevo pondría Vitoria dos partes y Ali Tixo una. Costearía Vitoria, además, un corral con su tinada para encerrar los ganados y Ali Tixo y los otros mudéjares tendrán que llevar atocha y otros materiales para conseguir estiércol suficiente para estercolar las tierras, especialmente se especifica "por manera que aya estiércol para estercolar la faça de Almituyd para que syenbre cada año". El resto estará un año sembrado y el otro en barbecho. Actuó de intérprete Hamete Sillero, moro, aljamiado.

El 3 de febrero Francisco Arias y Ali Yaçan, moro, aljamiado, cambian algunos bienes. El mudéjar da 1 marjal en el Camino del Ciguení a cambio de otro marjal en el mismo lugar más dos reales de censo. El 11 de febrero Fernando de Aranda arrienda a Abrayn Ambre, moro, dos pedazos de viñas con 3 marjales en el Pago de Alhamarín, estaban junto a las tierras de Fernando de Carmona y las de Pedro de Ribera. El arrendamiento es por cuatro años y le da de renta la mitad de la cosecha que obtenga de las viñas al tiempo de la cosecha. Se especifica en el contrato "Es condición que las a de cavar, e vinar, e regar, e dar las labores que fueren menester a vista de labradores, so pena que sy alguna labor le dexare de dar e algo de esquilmo se perdiere, que sea obligado a gelo pagar con el doblo". El mudéjar puede tomar de un marjal todas las uvas que quisiese para el consumo de su casa sin que cuenten en la partición. Hizo de intérprete Mahoma de Aborrida. Este día Alonso Alférez, vecino de Guadix, arrendó un carmen a Hamid Mizcalán, moro. Estaba el carmen junto a los de Gonzalo de Cortinas. El arrendamiento era hasta finales de octubre y le paga 680 maravedíes teniendo que cuidarlo. El intérprete de este contrato fue Rodrigo de Baeza, hijo de Gonzalo de Baeza.

El 19 de febrero entraron a trabajar para Gonzalo Núñez el cristiano nuevo, Pedro, y Martín, hijo de Alonso de Salamanca, durante un mes, tendrían que cavar las viñas, labrarlas y escardarlas en Albuñan o en otros sitios donde los mandase y hacer otras tareas "que honesto fuese de faser". Recibirán dos ducados de oro y una fanega de trigo por todo el tiempo de soldada, más un azumbre de vino diario. El dinero lo recibirán en cuatro pagas como les correspondiese.

El 28 de febrero el clérigo Juan de San Pedro, en nombre del obispo de Guadix, arrienda a Hamete Huxeyas, como principal, y a Çayde, tendero, como su fiador, un carmen del obispo en el Arrabal de la Morería por dos años. La renta anual es de 32 reales nuevos "de a treynta e quatro maravedís cada uno", dos gallinas y el fruto de uno de los perales del carmen que escogiere Juan de San Pedro o el señor obispo de Guadix. Pagarían a finales de

octubre de cada año. Se especifica en el contrato que los arrendatarios mantendrían el carmen en buen estado: " e más, que en cada uno de los dichos dos años, ellos texarán, e repararán, e adobarán la casa del dicho carmen a su costa, dándoles el dicho Juan de San Pedro todos los materiales de madera, e texa, e cal, e las otras que oviere menester, e que los maestros, e peones, e adobo de la dicha casa a su costa, e obligaronse de cunplir lo suso dicho, e de no le dexar, so pena de pagar el dicho arrendamiento con el doblo".

El 18 de marzo Pedro de Cuéllar vendió a Pedro Sangilero y a su esposa María de Sazedo 4 morales en el río Alhama, en la cuadrilla de Juan Dorgas, por 204 maravedíes. El 22 de marzo Cristóbal de Pancorbo arrendó a Ali Benajara la hoja de 20 morales encima del Ciguení que eran de Luis de Mexía. El arrendamiento fue de un año para que gozase de la hoja de ellos, entregará 720 maravedíes y una gallina que pagará por San Juan de junio.

El 24 de abril el alcaide de la villa de La Peza, Bartolomé de Mérida, vendió al alguacil Alí Lipuri media fanega de tierra en el pago de Alhalaque, lindera con tierras de Mahoma de Romaque, viña del alguacil y de Alizar Lipuri. El precio fue de 900 maravedíes.

El 1 de mayo Gonzalo Núñez vendió a Çaçan el Cambile, moro, vecino de Guadix, unas tierras por 225 miscales de a 30 maravedíes cada uno. Se comprometió en entregarlos a finales de octubre del 1500. El mudéjar había pedido los 225 miscales a Jacome Gentil y se los entregó a cambio de unos paños y seda. La carta de pago la dará Núñez a Jacome y a Çaçan. Se comprometieron todos ante las justicias a atenerse a las leyes.

El 8 de mayo Hamete Sillero, moro, aljamiado, en nombre de otros mudéjares expone que la ciudad de Guadix y su procurador sacaron algunas prendas a unos moros de Graena porque debían 18 fanegas de cebada por el terrazgo de unas tierras en el río Alhama del año 1498. Ante la petición de Hamete Sillero se devolvieron las prendas tomadas. Se compromete en nombre de ellos a pagar lo estipulado por el procurador de Guadix más las costas.

El 9 de mayo Cristóbal de Pancorbo arrienda a Mahoma de Abenzaylón, moro, aljamiado, un carmen en el camino del molino de Juan de Almaraz, alinda con tierras de Pancorbo. El carmen es arrendado con su casa y árboles durante dos años por 510 maravedíes y una gallina al año, pagados a finales de octubre. Se compromete a labrar, curar, adobar y cavar las tierras y viñas "e de le adobar la casa, e tapiar la huerta, contando que sy por su cabsa del dicho Abenzaylon se cayere, que sea obligado a lo pagar, e adobar a su costa". El dueño se compromete a no quitarle el carmen durante aquel tiempo.

El 2 de agosto de 1499 el alcaide de la Alcazaba de Guadix, don Fernando de Mendoza, arrienda 30 marjales de tierras a Haburrida y a Hamete Algorabí, moros, vecinos de la ciudad. Las tierras estaban en la Rambla de Fiñana y tenían como linderos tierras de Bazán, Diego de la

Cueva y una rambla. El tiempo era de cuatro años por 75 maravedíes cada marjal y tres gallinas al año en el mes de agosto. Además les dio una noguera en las tierras "para que gozen del esquilmo". Ambas partes se comprometen a cumplir lo estipulado en el contrato. Actuaron de testigos Gonzalo de Baeza, Bartolomé de Teruel y de intérprete Abrayn Albucar, moro aljamiado. El 21 de agosto en la venta de una viña encontramos como lindero de esta propiedad a Abrayn Azeyte, en el río Alhama.

El 24 de agosto Gonzalo Arias se traslada a la corte de los Reyes Católicos porque le donaron 10 caballerías de tierras en Guadix y más tarde se las habían quitado. Tras examinar el caso se acordó pagarle la cantidad de 71.500 maravedíes de las rentas de sus altezas. Los reyes ordenaron al regidor de Guadix, Benito de Vitoria, que le pagase. Este, a su vez, ordenó que se los diesen de ciertas rentas y tributos de moros de la ciudad de Vera. Gonzalo Arias da poderes a Bernaldino de Pinar para recibir aquella cantidad. Los obtuvo de los bienes de mudéjares y de los moros que se vendieron en almoneda pública. Tras cobrarlos se le pidió carta de pago de todo lo que recibe para conocimiento de Benito de Vitoria y de los monarcas.

El 26 de agosto Domingo de Aragón tomó a soldada a Pedro de Guadix, cristiano nuevo, por tiempo de dos meses para que le ayudase a cuidar las viñas de la Rambla de Fiñana. Le paga 238 maravedíes por los dos meses. Pedro de Guadix se compromete a cumplir con el trabajo a cambio de la comida, bebida y el dinero de su jornal.

El 15 de septiembre Ali Benajara, moro, vecino de Guadix, concede poderes a Ali el Buyre, moro, vecino de Cogollos, para que pueda arrendar toda o parte de la hacienda del marqués de Villena. Se compromete a aceptar lo que hiciera el dicho Buyre en su nombre.

El 27 de septiembre Gonzalo Núñez vende a Ayed Çafin, moro, vecino de Guadix, tres hazas con 2'5 fanegas de sembradura. Estaban en Graena junto a tierras de Çafan, de Núñez, de Juan de Almares y de Fernando de Aranda. El precio fue de 2.000 maravedíes. Especifican en la carta que si había más tierra pagaría al respecto y si menos el vendedor devolvería la cantidad correspondiente. Actuó de intérprete Hamete Sillero.

El 29 de septiembre Ali Abençayre, hijo de Aduladin, moro, vecino de Guadix, arrendó a Ali el Vayre y Abrayn Algaraxi, moros, vecinos de Cogollos, 25 fanegas de tierras en el Pago del Toberal, alinde de propiedades de Francisco Pérez. Además, les arrienda otras 20 fanegas en Lugros junto a las de Ordas. El arrendamiento era por cuatro años; los dos primeros, de simiente, y los otros dos, de barbecho. Los moros gozan de los esquilmos. De las 25 fanegas entregan la tercera parte, libre, "*horro*", y de las 20 fanegas de Lugros pagan el cuarto, libre, puesto en las eras. Los arrendatarios ponen la simiente y la recuperan al sacar la cosecha.

El 4 de octubre de 1499 el receptor Juan Mexía arrienda a Mahoma Albenxi, moro, vecino de Guadix, una huerta dentro de la ciudad junto a

otras de Mexía y de Manuel de Cortinas. El arrendamiento es por tres años para que se aproveche de ella y de los esquilmos a cambio de una renta de 35 reales nuevos "de a treynta e quatro maravedís cada uno" y 4 gallinas que entrega a finales de octubre de cada año. Especifican que si algo se cae en la huerta lo obraría y repararía Abenxi a cuenta de la renta. Se comprometen ambas partes a cumplir lo estipulado y a pagar los daños ocasionados. Hizo de intérprete Mahoma Romayne, vecino de Guadix. También este día Fernando de Medina arrienda a Abrayn Albuyre, moro, vecino de Paulenca, una haza de 6 fanegas en Graena junto a las propiedades de Diego de Ordaz y una rambla. El arrendamiento es por cuatro años. El arrendatario pone la simiente y la toma del montón. De lo que quede le entrega la tercera parte, libre, limpio y puesta en su casa, más dos cargas de paja. Abrayn se compromete a hacer todo y paga "al tienpo del coxer el pan, so pena del doblo". Hizo de intérprete Yaya Sillero.

El 5 de octubre de 1499 don Fernando de Mendoza, alcaide de la Alcazaba de Guadix, arrienda a Abrayn Xuabi, moro, vecino de la ciudad, una huerta en Guadix junto a un carmen de Cortezo, el horno de los moros, huertas de Gálvez y de Luis González. Se la entregaba con unas cuevas y árboles durante cuatro años para que se aproveche de la huerta y de los esquilmos que sacase de ella. La renta es de 1.000 maravedíes y 6 gallinas al año a primeros de octubre. Esta huerta nos dice el escribano que era un carmen, debían de labrarlo, curarlo y repararlo en todo lo que fuera menester. El intérprete fue Yaya Sillero, vecino de Guadix.

El 6 de octubre Alonso de Mohidas dio a censo perpetuo a Mahoma de Abenbaco, moro, aljamiado, vecino de Alcudia, 5 morales en la villa junto a corrales de Pedro Díaz de Navarrete por el precio de 8 reales nuevos, de 34 maravedíes, por Santa María de agosto de cada año. Estos morales no los puede vender a la iglesia sin el permiso del dueño, si lo hace los tributos serán de Mohidas y si no paga en dos años perderá los derechos del censo. El intérprete fue Mateo Tetagarete.

El 28 de octubre Lope de Zarate, criado de Fernando Sánchez de Zafra, por un poder que tenía arrienda a Hamete Azeytuni, moro, vecino del Arrabal de Guadix, 18 fanegas de tierras en el Pago de Luchena, junto a tierras de Luis de Méndez y del merino Castillo. El arrendamiento fue por cuatro años a cambio de pagar 16 fanegas y 8 celemines de pan: "la mitad trigo y la mitad çebada, e mas syete reales nuevos, de a treynta e quatro maravedís, e dos gallinas" al año a finales de octubre. El intérprete fue Asensio de Santacruz. El 31 de octubre el mismo Lope de Zarate arrienda a Hamete Sillero, moro, vecino de Guadix, 2'5 aranzadas de viñas en el Pago de Façad Garraf. Se las arrienda por 10 años "e los dos años primeros las cabe, e labre, e riegue, e cure, e que por lo que en ello gastare goze del dicho esquilmo, e no pague renta ninguna". Los otros ocho años le entregará dos ducados de oro o su justo valor a finales de octubre. Se compromete el arrendatario a

poner los mogrones de la viña que faltaren además a labrar y curar la viña "a vista de labradores", sobre todo amogronará las cepas y las cuidará.

El 13 de diciembre Pedro de Illescas arrienda a Bulgayre, negro, aljamiado, vecino de Guadix, 4 marjales de tierras en el Pago de Chitrana, alindando con tierras de Sancho de Benavides, por tiempo de cuatro años por el precio de 68 maravedíes el marjal, en total 272 maravedíes y una gallina, a finales de octubre de cada año. Si decide venderlas debe de ser el arrendatario el que las compre o esperar a que transcurra el tiempo del arrendamiento. Entre los testigos de esta carta encontramos a Fernando de Andrada, Antonio de San Martín y Mahoma Benalfaqui.

El 20 de diciembre de 1499 Francisco de Bolaños arrendó a Ali Baqui, Aborrida, Çaçan Alfeçi y a Mahoma de Abrama, moros, vecinos de la ciudad 14 marjales de tierras en el Pago de Façad Garraf, alindaban con tierras de Manuel de Cortinas. Cada uno de ellos obtuvo una parte de estas tierras, asi Ali Baqui cinco marjales, a Aborrida tres marjales, a Çaçan Elfeçi tres marjales y a Mahoma de Abrama otros tres marjales. A todos ellos se los arrendó durante cuatro años para que gozasen de las tierras a cambio de entregarle 170 maravedís y media gallina por marjal, pagados a primeros de octubre de cada año. Cada uno pagará al respecto de lo que arrienda. Actuó de intérprete Felipe Cigala, genovés, y de testigo Abdalla Bedadin, aljamiado.

El 31 de diciembre Pedro Sangilero arrienda a Mahoma Castali, moro, aljamiado, vecino de Cortes, 12 fanegas de tierras en el pago de Cortes, alindaban con fincas de Francisco de Bolaños. Se las da por dos años para que las siembre de cebada y panizo. Cuando saque el esquilmo descuenta la simiente y del resto de las cosechas le dan la mitad, limpio y puesto en las eras, excepto la paja que será entera para Castali. Le entrega todo conforme a lo estipulado y si no le costará el doble.

El 7 de enero del 1500 otorgó Alonso de Mohidas, vecino de Guadix, que arrendaba a Maçote Abençafy, Maçote Aly Aynid y Mahomad Manax, moros, vecinos de la ciudad, 16 fanegas de tierras en el Pago de Tiris, alindan con tierras de Fernando de Medina, de Fernando de Torres y el camino. Se las arrendó por 10 años. Le pagan sólo los cinco últimos años cada uno de ellos 20 fanegas de trigo, 20 de cebada y 4 cargas de paja, puesto todo en su casa a costa de los moros a finales de agosto de cada año. Los mudéjares se comprometen a cumplir las condiciones del contrato. Actuó de intérprete Hamete Sillero.

El 17 de abril el clérigo Diego Fernández da a censo perpetuo a Yuça Polera, vecino de Almachar, tres marjales de viñas en el Pago de Almachar que estaban junto a las de Alonso de Baeza. Se las entrega con la condición que "en este tienpo las labre, e cabe, e riegue, e de las otras labores que oviere menester a vista de maestros, e goze del esquilmo dellas". La renta es de 480 maravedíes pagados a finales de cada año. Si deja de cuidarlas, intenta venderlas o no paga durante dos años las perderá.

El 24 de julio Francisco Arias, en nombre de Diego de Aldrete y por el poder que le concedió, arrienda a Mahoma Gali, moro, una haza de 7'5 marjales en el Pago de Galicante. El arrendamiento es por cuatro años y paga 575 maravedíes a primero de octubre. El intérprete fue Mahoma de Uleylas. El 11 de agosto Gómez de Aponte arrienda a Muça Bexer y a Mahoma Bexer, moros, hermanos, cuatro fanegas de tierras en el molino del Cardenal junto a las de Fernando de Illescas y las de Montalvo. Las entrega por cuatro años a cambio de 24 reales nuevos que suman 816 maravedíes al año. La mitad de la renta la entregan en san Juan y el resto a finales de año. El intérprete fue Hamete Albaçea.

El 18 de octubre del 1500 Fernando del Castillo arrienda al cristiano nuevo Diego Tamarite, antes Aly Tamarite, un carmen en Guadix junto a los del receptor Juan Mexía, el de Aranda y el río. Se lo da por cuatro años "para que en este tienpo lo labre, e cure, e se aproveche, e de fruto, e esquilmo del". La renta anual es de 750 maravedíes, dos gallinas y un pollo que entrega en tercios a lo largo del año. Se comprometen a cumplir con las condiciones del contrato y el arrendatario dice que lo tendrá "reparado, a lo menos como agora lo resçibe, so pena de pagar la dicha renta con el doblo, etc". Se redactaron dos cartas "de un tenor para cada parte la suya". El intérprete fue Diego Herrezuelo.

El 27 de octubre Alonso Navarrete arrienda al cristiano nuevo Fernando Alonso, antes Mahoma Alçujarí, una huerta en el camino del Cenete en la acequia de la Ciudad, alinda con huerta de Francisco de Vera. Le da todos los árboles y un pedazo de viña que estaba dentro de la huerta. El arrendamiento es por dos años y debe de renta 748 maravedíes que los entrega a finales de octubre de cada año. Entre las condiciones se dice que labrará, curará, regará y realizará todas las labores necesarias a su costa. En cuanto a la viña el dueño pone la mitad de los peones "que entraren en el cabar la viña". Al día siguiente Diego López Benajara, cristiano nuevo, antes Ali Benajara, arrienda a Lope del Royo, antes Abrayn Alhamar, y a Juan de Luna, antes Mahoma Çarco, un carmen de pertenecía al marqués de Villena en término de Guadix. Los linderos eran otros carmenes. Se lo arrienda con casas, árboles y morales "e con todo lo otro questá en el dicho carmen". Lo cede durante un año por 4.000 maravedíes que recibirá en dos pagas, una a finales de agosto y, la otra, a finales de octubre. Cuidarán las tierras y repararán las casas y tapias de la huerta. Si se originan gastos éstos se descuentan de la renta pero lo comunicarán a Benajara para que se lo reciba a cuenta. Ellos por su parte se comprometen a "lo curar, e cabar, e regar, e adereçar a su costa, e en lo que ovieren de reparar en las casas, e tapias, e otros reparos que convengan, que los harán a costa de la dicha renta, e lo harán saber al dicho Diego Lópes, que gelo resçibirá en cuenta".

El miércoles 4 de noviembre María López, esposa de Fernando de Gálvez, arrienda al cristiano nuevo Fernando, antes llamado Fernando Dinar, una huerta junto a la acequia de la Ciudad, huerta de Bolaños y el

camino. En el contrato se especifica que entraban los árboles y paga de renta 45 reales nuevos a finales del año. El arrendatario tiene que labrarla, curarla y aderezarla "a vista de veedores, como buenos carmenes deben estar". Las casas, huerta y tapias deben repararse y los gastos ocasionados de descuentan de la renta siempre que lo comunique al dueño.

El 12 de noviembre Isabel Fernández, esposa de Fernando Marín, arrienda a Juan de Benavides, antes Abrayn Juay, y a Sebastián de Guadix, antes Arcan, vecinos de la ciudad, doce fanegas de tierras en el camino de Jaén, debajo de la acequia de Lupe y de Rapales. Las entrega por cuatro años a cambio de 95 pesantes, de 30 maravedíes, que suman 2.850 maravedíes, dos gallinas y una carga de paja pagados a finales de octubre. Al día siguiente el cristiano nuevo Francisco Ortega vende a Gonzalo de Aponte una haza de cuatro celemines y un bancal de viña en Paulenca que estaba junto a otras tierras de Aponte, de Juan de Sosa y huerta de Moratalla. Le entregaron por la tierra y los árboles 440 maravedíes.

El 15 de noviembre García de Arana arrienda a Juan de Guadix, antes Moharib, 20 fanegas de tierras en el Pago de Bexarín, junto a las de Sancho de Benavides. Se las dio por cuatro años, dos de sembrado y dos de barbecho. Le paga el tercio de lo que cogiere puesto en las eras. Además le da otras 20 fanegas en Pocullar con las mismas condiciones, junto a las de Diego de Barrionuevo, de Fernando de Medina y de Andrada. Paga la mitad de lo que cogiese y Juan de Guadix pone la simiente para recuperarla antes de la partición de la cosecha.

El 24 de diciembre Antonio de Rabaneda entrega una huerta a unos moriscos de la ciudad, estos eran Diego de Guadix, antes Ali Çaba, su esposa María, antes Axa, a Alonso de Guadix, antes Çad Çaba, y a Catalina, su mujer, antes Axa, y a Fernando, antes Fernando el Gazene. La huerta era del marqués del Cenete, con unos bancales de tierra que estaban junto a ella. Se lo arrienda por un año a cambio de 160 pesantes, de 30 maravedíes cada uno, que suman 4.800 maravedíes. Le pagan en tercios cada año lo que corresponda. Le entregan, además, una fanega de castañas y otra de nueces en el tiempo de la cosecha o el precio de ellas. Los manzanos de invierno serán para el dicho Rabaneda. Los arrendatarios se comprometen a cumplir todas aquellas condiciones y a pagar los 160 miscales, de a treinta maravedíes cada uno, a los tercios establecidos, de lo contrario entregarán el doble del total de la renta.

No sabemos la fecha de un arrendamiento realizado por el licenciado Diego López de Trugillo, corregidor de la ciudad, que en nombre de Lope de Araoz, secretario del comendador, entregaba algunos bienes a Ayed Tijo, alguacil de Cortes, y a Mahoma Castaño, aljamiado, moro, de Cortes. En total 16 marjales de viñas en el Pago de Beas. Las arrienda por cuatro a cambio de renta 155 maravedíes por marjal, pagados cuando cogiesen el esquilmo y frutos de ellas. Las podarán, cavarán, labrarán y regarán a vista de labradores. Actuó de interprete del alguacil el dicho Mahoma Castaño.

PODERES

Los mudéjares accitanos conceden poderes a los cristianos para que los defiendan en pleitos y otras causas. También se representan entre ellos cuando al que le ceden tales prerrogativas habla castellano. Sobre todo los poderes se ceden cuando el musulmán tiene alguna acción legal con un cristiano pues entonces son juzgados por las justicias castellanas.

El 21 de noviembre de 1496 Ali Tixo, alguacil de Cortes, y Ali Belchite o Belite, alguacil de Graena, dan poderes a Rui Díaz de Tamayo para que los represente en lo jurídico y en las deudas que puedan tener. Sabemos que debía de cobrar para estos mudéjares 3.050 maravedíes de los herederos de maestre Francisco "que le dieron por mandado de la çibdad, e no los avía de aver".

En diciembre Pedro de Aranda da poderes a Bartolomé de Aranda, que estaba ausente, para que pueda representarlo en juicio. Se obligó de acatar todo lo que hiciese en su nombre. El 22 de diciembre de 1496 Lope Sánchez Trompeta concede poderes a Luis de Tamayo, escribano de mozos, para que lo represente en todo, revoca cualquier acción que fuese en contrario de este poder.

Muchos de los mudéjares no sabían nada de castellano y por ello entregaban poderes a otros de su comunidad o a vecinos cristianos. El 1 de abril de 1497 Ayet Tixo, alguacil de Cortes, concede poderes a Gonzalo de Baeza para que lo represente en juicio y cobre en su nombre de los herederos de mestre Francisco Sefisico una cantidad que le debía. Hizo de intérprete del contrato Hemete Sillero. El 31 de diciembre Mahamad Abenamar, moro, "por lengua de Pedro de Cárdenas" concede poderes a Alonso Ruiz, armero, para que lo represente en los pleitos y sobre todo para que reclame un buey "que le mataron en la carneçería".

El 15 de junio de 1498 Mahoma Cortezo y Mahoma Xuabi, moros, dan poderes a Gonzalo de Baeza para que demande y cobre de Yuça Navarro una cantidad de cebada por una haza que le dieron.

Hamete de Uleylas da poderes a Hamete Sillero y a Mahoma Benalfiqui, moros, aljamiados, para que en su nombre puedan entender en los oficios de alguacil y almotacén de los mudéjares de Guadix y su tierra. Pueden realizar cuantas acciones crean oportunas siempre que ejerzan estos oficios de acuerdo a lo estipulado por los reyes. Se obliga ante las justicias Uleylas a aceptar todo lo que hiciesen en su nombre.

El 9 de febrero de 1499 Luis de Acuña, vecino de Zújar, da poderes a su hijo Fernando de Acuña para que cobre de Pedro de Guadix, cristiano nuevo, 240 maravedíes de una cuenta y otros 65 pesantes, de 30 maravedíes, de Mahoma de Lupe según se especificaba en una carta de obligación escrita en árabe. Le dice que les dé cartas de pago cuando salden sus deudas. El 1 de marzo Maçote el Cabri da poderes a Gonzalo de Baeza para que cobre

de Ali el Toy y de Manuel de Ubeda el dinero de la lana que les había vendido. Al día siguiente Luis García, cristiano nuevo, entregó poderes a Gonzalo de Baeza para que lo representara en todas las acciones legales que le afectasen. El 18 de marzo Abrayn Abuzeraque, Mahoma Rami y Abrayn el Bergi, moros, vecinos de Graena "por lengua de Hamete Syllero, aljamiado" conceden poderes a Gonzalo de Baeza para que los represente en los pleitos y causas que puedan tener con los cristianos.

El 26 de marzo de 1499 Sireto de Vares adquiere poderes de sus hermanos Bautista y Bartolomé para que junto a Mahoma Guadix lleguen a un acuerdo sobre ciertas cantidades de dinero. Se nombra a Felipe Cigala y a Abrayn Azeyte como jueces arbitros. Estos condenan a Mahoma Guadix a pagar aquellas cantidades[26].

El 17 de julio Abrayn Alnajar, moro, vecino de Abrucena, "por lengua de Pedro Sangilero" concedió poderes a Ali el Toy, moro, vecino de Guadix, para que lo representase en los pleitos. En estos momentos le afectaba un pleito con Diego de Castro porque le debía cierta cantidad por seda que le vendió. En el contrato se especifican las condiciones de estos poderes. También el 3 de agosto Abdilmelique Aben Momi, alguacil de Abrucena, dio poderes a Diego de Castro para pleitos y cobro de deudas en Guadix y otros lugares. Hizo de intérprete Hamete Sillero, moro, aljamiado, vecino de Guadix.

El 11 de noviembre Ayed Tixo, alguacil de Cortes, Mahoma Abenaben, Maçote Goçey, Ali Talha, Mahoma Abenguyara y Quimel Abenaben, en nombre de los moros de Cortes, dan poderes a Luis de Mendano, procurador, para que los represente en pleitos, causas y otras acciones legales. El intérprete fue Hamete Sillero. El 2 de marzo de 1500 Pedro Sangilero da poderes a Luis de Mendano para que lo represente en todo.

El 29 de julio de 1500 varios mudéjares de Guadix se conciertan con el bachiller Pedro Galán para que los defendiese ante las justicias cristianas. Asi otorgaron Hamete Uleylas, alguacil de los moros de la Morería de Guadix, junto con Hamete Sillero, Ayed Çafán, Ali Benajara, Ali el Toy, Mahoma Benalfiqui, Hamete Romayme, Mahoma Dabaqui, Çaçan Altoy, Ali Sahod, Hamete Lombrón, Maçote Alandaraxi, Ali Mofadal, Mahoma de Gidifuy, Ali Alfaqui Hoçey, Mahoma del Alpuxarri, Çaçan Abenamar y Ali Yaçan, moros, vecinos de la ciudad, que daban su poder y se concertaban con este personaje, y expresaban: "e dixeron que por quanto entre ellos e el bachiller Pedro Galán está platicado e asentado que el dicho bachiller Pedro Galán les ayude como letrado a todos los pleytos asy çebiles como criminales que oy día tienen e tovieren de oy fasta un año primero syguiente, ellos o qualquier dellos o qualquier de los moros desta çibdad e de los lugares de su tierra e de

26. ESPINAR MORENO, M., ÁLVAREZ DEL CASTILLO, Mª. A. y GUERRERO LAFUENTE, Mª. D.: *La ciudad de Guadix...*, pp. 141-144.

Finiana, e Habla, e Lahuruçena, e Lapeça, y por ello le dan quinse mill maravedís, pagados por terçios, que agora porque el dicho bachiller Pedro galán les ayude a los dichos pleytos como letrado, e faga de ellos lo que le fuere posyble con tanto quel pleyto que toviere e el oviere de ayudar no sea de moro a moro de los suso dichos ni de los suso dichos lugares". Por su parte el bachiller se compromete a ir a la corte, chancillería, etc., y por ello debe de trabajar y ayudarles en todo. A cambio le pagarán las costas y gastos que pudiera tener. El intérprete fue Felipe Cigala, genovés.

El 2 de septiembre Mahoma de Abenja, moro, vecino de Fiñana, da poderes a Felipe Cigala para que cobre de Mahoma Aben Alferes, vecino de Guadix, 22 onzas de seda, joyante, buena, que le debía de una obligación. También cobrara de Ali Abena 8 onzas de seda. El 30 de octubre Gonzalo de Cortinas, cristiano nuevo, antes Ali Abenomar, vecino de Fiñana, da poderes a Asensio de Santacruz. El 3 de noviembre Rodrigo del Castillo, cristiano nuevo, antes Çaçan Fez, vecino de Paulenca, da poderes a Gonzalo de Baeza para que lo represente en un juicio contra Pedro Iñíguez. Actuó de intérprete Diego López de Ribera. El 4 de noviembre Cristóbal de Zonayte, antes Mahoma de Zonayte, dio poderes a Gonzalo de Baeza. El testigo fue Pedro de Mendoza, antes Hamete Syllero. El 10 de noviembre Lorenzo de Rabaneda, antes Ali Abensalero, dio poderes a Gonzalo de Baeza para que lo representase en todo.

Deudas

La primera deuda que constatamos en la documentación es del mes de noviembre, sin que sepamos el día exacto del contrato. En éste reconoce el mudéjar Mahoma el Rami, "moro", que debe al trapero Diego de Baeza 883'5 maravedíes por un paño de frisa que le había vendido. Se compromete a pagárselo a finales de marzo de 1497. En este contrato se especifica que el moro se somete al fuero y leyes de los cristianos y por ello "renunçió las leyes, e su propio fuero, e çuna, e jara, e dio poder a las justiçias". Igual le ocurre a Mahoma el Rami. El 24 de este mes Mahoma Algayat reconoce que debe al trapero Diego de Baeza 434 maravedíes por otro paño que le había vendido. La deuda quedará saldada a finales de agosto de 1497, como el caso anterior renuncia al fuero, xara y çunna de los mudéjares.

El 13 de diciembre de 1496 Mahomad el Valorí, vecino del Arrabal de Guadix, es decir la Morería, reconoce que debía al genovés Felipe Cigala una libra de seda, joyante, pesada con la pesa morisca de la ciudad. Nos dice que se la pagó a Benajara y se compromete el mudéjar a saldar la deuda a finales de agosto de 1497. En este contrato actuó de intérprete Juan de Valencia.

El jueves 22 de diciembre de 1496 Mahoma el Rami Yça reconoce que debía al genovés Felipe Cigala, o a quien este diera poderes, 32 reales de plata "de a treynta e un maravedís cada real" por un paño de Londres que le

había vendido. Especifica que estaba contento con la compra y se compromete a pagárselo entero en el mes de agosto de 1497; paga el doble si no cumple lo estipulado en el contrato. Mahoma Bombayre debe a Bartolomé de Bares o a su hermano Bautista de Bares dos libras de seda.

El jueves 22 de diciembre otro mudéjar llamado Mahoma Bombayre debía al genovés Bartolomé de Bares o a su hermano Bautista de Bares, o a quien ellos dieran poderes, dos libras de seda, joyante, buena, pesada con la pesa morisca de Guadix. La compra tuvo un precio estipulado por ambas partes y se compromete a entregar el dinero por Santa María de agosto de 1497. Renunció las leyes, su fuero y jurisdicción, su çunna e xara, etc., y dio poderes a las justicias cristianas para que le pidieran lo que debía o se le pudiese castigar.

Alonso Castellano reconoce deber a Jacome Gentil y a Pedro gentil 1.500 maravedíes por un paño que le dieron. Se lo pagará por San Juan de junio de 1497. Especifica que las justicias pueden exigirle el doble de lo acordado si no cumple el contrato de compra.

El 19 de marzo Yuça Alfida, Hamete Albuchichi, Hamete el Rami y Abdala Marín, vecinos de Guadix, aljamiados, reconocen deber al canónigo Molina 12 reales de plata, de 31 maravedíes, por una partida de panizo que les vendió. Se comprometen a pagarle en octubre. Al día siguiente Mahoma Alcaycas y Mahoma el Murgi, moros, aljamiados, deben a Pedro Gentil 8 maravedíes y 4 reales de plata, de 31 maravedíes, por cuatro fanegas de panizo, le pagarán por Santa María de agosto.

El 17 de mayo Ali Abenxaviya, vecino de Ugíjar, moro, "que sabía aljamía" reconoce que debe al genovés Felipe Cigala 128 pesantes "de a treynta maravedís cada pesante desta moneda que agora corre". La cantidad era por una partida de especias, le pagará a finales de agosto. Nos dice el escribano que renunció las leyes, fuero, jurisdión, domicilio, xara, etc., de los mudéjares de Ugíjar y se somete al fuero y jurisdicción de Guadix. El 24 de mayo Abrayn Amilet debe al trapero Juan Quesada 13 reales de plata por un paño, se compromete a pagarle en 60 días. Hizo de intérprete Hamete el Caçar.

El 4 de diciembre de 1497 Ali Çaçan se compromete a pagar al cristiano nuevo Fernando Fernández 5.000 capullos de seda, buena, por un capuz que le entregó. La deuda la saldará en el mes de agosto de 1498. Hizo de intérprete Luis González, cristiano nuevo, vecino de Guadix.

El 9 de diciembre Mahomad Gali debe a Pedro Díaz de Navarrete 600 maravedíes por unas frisas, las pagará en agosto. El intérprete fue Gerónimo de Huéscar. El día 13 Hazen Talha, moro, aljamiado, y su esposa Homalfata reconocen deber a Bernaldino de Bares o a su hermano Bautista 40.000 capullos de seda, buena, "que de tres mil salga una libra de seda hilada, y si no saliere que los cumplirán al dicho respecto". Estos eran porque recibieron unos quesos y se comprometieron a pagarle en agosto. El 17 Haçan Talha debe a Juan de Herrera 1.612 maravedíes por un rocín castaño. Igual le ocu-

rre al día siguiente a Hamete Albeazi por otro rocín que le entregó este vendedor. El 19 Mamete Albeazi debe a Francisco de Rabaneda, cristiano nuevo, 2.250 maravedíes por un potro castaño. Los testigos de este contrato fueron Hamete Romayme y Haçen Talha, algo aljamiados, y el intérprete Juan Alvárez. El 31 de diciembre Yuça Navarro reconoce deber a Manuel de Ubeda 1.290 maravedíes por cierto pan que le vendió. Le pagará por el fiesta de Santiago de 1498.

En 1498 encontramos varios contratos de deudas, así el 23 de marzo Ali Benajara, moro, algo aljamiado, expresa que le había pagado Rodrigo de Avalos 4.000 capullos de seda porque le debía 10.000 maravedíes de los trabajos de una acequia. El 26 Hamete Romayme, moro, aljamiado, reconoce que debe a Jacome Gentil 6.224 maravedíes por una cantidad de especias que le vendió, se lo pagará en cuatro meses a partir del contrato. También Hamete Azeytuni y Mahoma Dinar, moros, reconocen el 11 de mayo que debían a Martín de Hervás 15 reales, de 34 maravedíes, por la hoja de unos morales en Luchena, entregarán el dinero por San Juan de junio. Mahoma Jaylud se compromete a pagar a Luis de Cazorla, o a su hermano Alonso García, una libra de seda, buena, joyante, pesada con la pesa de Guadix. También Alí Bengayara, moro, vecino de Cortes, y Hamete Çajar, reconocen que deben a Luis de Cazorla una libra de seda. El intérprete es Mahoma Bombayre. El 14 de mayo Mahoma Rami debe a Juan de Alarcón 900 maravedíes por un paño.

Omar Xaudari, moro, vecino del Ciguení debe a Felipe Cigala el 16 de mayo 4.000 capullos "que de tres mill capullos salgan una libra de seda hilada, e sy no que lo cumpla al respecto". El intérprete fue el cristiano nuevo Gonzalo de Huéscar. Por su parte Pedro Gentil reconoce que Hamete Abenja, vecino de Fiñana, se había obligado con Martín Díaz, criado de don Alvaro de Bazán, para que le entregase dos libras de seda como se especifica en el contrato realizado ante el escribano Lope de Molina. En realidad eran seis libras pero cuatro de ellas las entregó Martín Díaz y el resto Mahamete. Se hizo carta de pago y finiquito de la seda y otro documento entre Pedro Gentil y Martín Díaz. El 9 de junio Mahoma Marracoxi, moro, hijo de Ali Marracoxi, aljamiado, debe a Jacome Gentil 3 libras de seda. El 11 de junio Mahoma Aben Mote, moro, aljamiado, debe a Francisco de Rabaneda, cristiano nuevo, 5.000 capullos de seda "por razón de que gelos compró, a noventa e tres maravedís cada millar". Le paga en el plazo de un mes y medio. El intérprete fue Mahoma el Toy.

El 11 de enero de 1499 Alí Tamanite y su esposa Malfata deben a Felipe Cigala, genovés, 1´5 libras de seda, pesada con la pesa morisca de Guadix, de buena calidad y del tipo joyante. Le abonarán el importe en el mes de agosto. El intérprete en el contrato fue Ali Benajara. El 14 de enero Mahoma Alabedi, moro, debe a Francisco Chamorro, o a quien éste designara, 4 libras de seda, joyante, buena, pesada con la pesa morisca de la ciudad porque le

entregó un paño. El plazo para saldar la deuda era el mes de agosto. Actuó como intérprete Pedro Sangilero. El 15 Ali Alcafala, moro, debe a Francisco Chamorro una libra de seda por otro paño. Le pagará el día de San Juan de junio. El intérprete fue Alonso de Salamanca. El 24 de enero Çaçan el Feçi, moro, debe a Luis de Cazorla 460 maravedíes por un paño. Se compromete a pagarle para Santa María de Agosto. Actuó de intérprete Hamete Benalfiqui, hijo de Benaxi, aljamiado.

El 31 de enero de 1499 otorgó Haxa, vecina de Jeres del Marquesado "por lengua de Miguel Ruys, yntérprete", vecino de Guadix, que debe al cristiano nuevo Luis de Acuña, vecino de Çújar 45 miscales, de a 30 maravedíes, por una deuda de su hermano Ali Xaudari. Esta deuda habia llevado al Xaudari a la cárcel pública "por los quales el dicho Luys de Acuña tenía preso al dicho Xaudari, e le soltó, e se lo dio, de la qual obligaçión por donde el dicho Xaudari le devía los dichos maravedís". Esta se compromete a entregarle el dinero en treinta días. A su vez Luis el Xaudari se compromete a pagar 226 maravedíes a Luis de Acuña que se los había prestado por hacerle un favor. Los devolverá en veinte días.

El 9 de febrero Hamete Albeazi, moro, vecino de Guadix, debe a Bartolomé de Bares 1.980 maravedíes por 3 libras de azafrán que le vendio a 670 maravedíes la libra. Se lo paga para Santa María de agosto. En esta fecha Luis de Acuña, cristiano nuevo, debe otras 3 libras de azafrán a Hamete Albeazi que suman 1.960 maravedíes.

El 10 de febrero Mahoma de Aloaymar, vecino de Muñana, en el río Alhama, debe a Diego Muñoz 1.380 maravedíes por un asno. Hizo de intérprete Ali Mays y Hamete Alasar, aljamiados. También Ali Mays debe a Diego Muñoz 450 maravedíes por otro asno. El intérprete fue en esta ocasión Hamete Laçar, aljamiado. El 13 de febrero Alonso Calderón el Gordo, vecino de Baeza, reconoce que le debe al cristiano nuevo Fernando de Acuña 200 maravedíes por una deuda de su sobrino Rodrigo a quien le entregó unas tazas de arribol. Se comprometen a pagarle en mes y medio.

El 15 de febrero Mahoma de Abuychi, moro, debe a Bartolomé de Bares 1.320 maravedíes por dos libras de azafrán. El intérprete fue Luis de Acuña. El 16 Çaly, moro, aljamiado, vecino de Paulenca debe pagar a Diego Muñoz 4.000 capullos de seda a finales de agosto.

El 19 de febrero ante el corregidor de Guadix se presentó Mahoma Maçería, moro, vecino de Tremecén, y por lengua de Hamete Sillero expuso que el señor corregidor había ordenado tomarle algunos bienes y mercaderías en la ciudad de Almería. Esto se hizo por petición de Fernando de Hellín al no querer pagar algunas doblas en el reino de Tremecén. Ahora da poderes a Ali Benajara para que pague las deudas y derechos que corresponden a los monarcas. Estaba ordenado pagar de todas las mercaderías que entraban y salían de Tremecen y de Almería. Tenía como fiador a Ali Benajara.

El 26 de febrero Mahoma de Adurrame, moro, como principal deudor, y Mahoma Venzaylon, como fiador, reconocen que deben a Diego Muñoz 1.380 maravedíes por un caballo rucio. Los paga en el mes de octubre. El intérprete fue Pedro Sangilero. También Alí Mays, moro, aljamiado, vecino de Guadix, debe a Simón Rodríguez 780 maravedíes por una mula castaña. Les pagará por Pascua Florida. El 8 de agosto quedó libre de la deuda y se expidió carta de pago y finiquito. Yuça Felimine, moro, color moreno, aljamiado, hornero, vecino de Guadix debe a Bartolomé de Bares, genovés, una libra de seda, hilada, joyante, buena, acabará de pagarle en Santa María de agosto.

El 5 de marzo de 1499 Manuel de Ubeda, arrendador de las rentas de los monarcas en Guadix y su partido del año de 1497, y en nombre de su hermano Fernando Manuel, como arrendador de las rentas de los reyes de 1498 y 1499, especifica que tienen cartas para cobrar ciertas rentas, entre ellas "les a pertenesçido e pertenesçen la pena de los moros borrachos, la qual porque mejor se supiese la verdad de los dichos moros borrachos, e fuese en ellos esecutada la dicha pena, que avían encomendado e dado poder a Fernando de Galves, e a Juan Hortun, alguaziles desta çibdad, e a Juan Péres de Çamudio, e a Pedro Sánches, alguaziles que fueron desta çibdad, para que cobrasen la dicha pena de los dichos borrachos". Tras cobrar las penas dieron cartas de pago. Se compromete Manuel de Ubeda a dejar libres de cargos a cada uno de los alguaciles. Conceden otra carta de poder a Fernando de Galves y a Juan Hortun para que continúen cobrando la renta de los moros borrachos y puedan dar cartas de pago, aparecer en juicios y realizar otras acciones legales.

El 10 de marzo de 1499 Hamete Abençafia o Abenjafa reconoce deber a Diego Muñoz 2.000 capullos de seda "buenos y tales de dar y de tomar por razón que gelos conpró e pagó a preçio que con él se convino". El resto los entrega para Santa María de agosto.

El 23 Ali el Fayçi, moro, vecino de Ferreira, debe a Francisco de Rabaneda 1.350 maravedís por 5 arrobas de lino. Le paga a finales de agosto. Fueron intérpretes Abrayn Azeyte y Mahoma Romayme, aljamiados. El 29 de marzo Simón Ruiz, vecino de Guadix, se compromete a pagar a Antonio de Rabaneda 1.760 maravedíes, se los debía un moro de la Calahorra por unas prendas que le tomó Rabaneda. El 4 de abril Mahoma el Labidi, moro, vecino de Guadix, debe una libra de seda a Felipe Cigala. La seda o su precio a primeros de agosto. Actuó de intérprete Ali Benajara. También el 6 de abril Mahoma Dalfequi, vecino de Abla, se compromete a dar a Felipe Cigala dos libras de seda "joyante, buena, hilada, pesada con la pesa morisca de Habla por razón que gela conpró". Actuo de intérprete Cayde, moro, aljamiado.

El 9 de mayo Pedro de Guadix y Gonzalo de Sanpedro, cristianos nuevos, deben a Jacome Gentil 30.000 maravedíes por 50 varas de paño de Londres de colores y 3 arrobas de especias. La deuda la saldan en diez meses o las justicias de la ciudad pueden actuar contra ellos.

El 8 de junio de 1499 Fernando de Frías hace constar que Pedro de Guadix, cristiano nuevo, le debe 1.500 maravedíes por una obligación y plazo. Ahora reconoce que se los pagó y le concede carta de pago, se compromete a no exigírselos. El 24 de junio Alonso de la Cuesta, hijo de Benito de la Cuesta, vende una mula a Ali Mays y a Hamete Alaçara por 1.550 maravedíes. La bestia era de color castaño. Los dineros los entregarán en dos meses. El 26 de junio Mahoma Çamid "algo aljamiado" debe al vicario Pedro de Herras 180 fanegas de cal que le había comprado al precio que estipularon. Se comprometió a llevar la cal hasta la boca de la calera. La mitad la tendrá para el mes de septiembre y la otra para octubre. El vicario tiene que trasladar la cal desde la calera a la obra a su costa. El 17 de julio Juan de Santillana, tendero, vecino de Guadix, expone que su esposa había empeñado un paño morisco, labrado por los cabos.

El 3 de septiembre Bautista de Bares expresa que Mahoma Guadixi le debe por una obligación y sentencia 11 libras de seda. Tras pagárselas se rompió la obligación. El 17 de septiembre Ali Benajara dice que Gonzalo Núñez le debe en Cogollos de Guadix 15 libras de seda por una obligación efectuada ante Lope de Molina, escribano; por ellas salió Jacome Gentil como pagador de la deuda.

El 15 de este mes Çad Chahobile, moro aljamiado, vecino de Guadix, debe a García de Hogaya 750 maravedíes por un rocín rucio, manco y ciego. Le paga a finales de marzo del 1500. El 16 de noviembre Gonzalo de San Pedro, cristiano nuevo, debe a Felipe Cigala 10.710 maravedíes por unas frisas, se compromete a pagar a mediados de agosto. El 27 de noviembre Yayd Lupe y su mujer Fortuna, vecinos de la ciudad, deben a Felipe Cigala una libra de seda, joyante. Le paga a primeros de agosto. El intérprete fue Mahoma Benalfaqui.

El 30 de septiembre de 1499 los monarcas expiden una pragmática que alcanza a todos los súbditos en la que prohíben utilizar brocados, seda, chamelote de seda, zarzahán, tercenel y tafetán en las ropas de vestir, forros, caparazones, viznas, correas de espada, cinchas, sillas y alcorqués. También bordados de seda, chapados de plata y oro de martillo, sea tirado, hilado o tejido, etc.; respecto a los mudéjares de Granada y Guadix se les permite llevar las ropas tradicionales[27].

El 2 de diciembre Hamete Yuça, moro, vecino de Guadix, "algo aljamiado" otorga que el cadí moro había prendido a Abdilmelique, moro, por unas deudas que fio a su mujer. Hamete Yuça sale como fiador, se compromete a saldar todo lo que debía Abdilmelique " e pagara lo juzgado, so pena quel pagará todo lo que contra el dicho Adulmeliqui fuere sentençiado e jusgado

27. Seco de Lucena Paredes, Luis: «Sobre la favorable disposición de los Reyes Católicos hacia los musulmanes vencidos», *MEAH*, II, pp. 127-129.

con el doblo". El 20 de este mes Hamete Dinar, moro, algo aljamiado, vecino de Guadix, debe a Felipe Cigala una libra de seda, joyante, pesada con la pesa de la ciudad.

El 15 de febrero del 1500 Yuçaf Almaleque, moro, vecino de Guadix, debe a Felipe Cigala una libra y media de seda por una frisa, le paga a principios de agosto. El 24 de febrero Çaçan el Cambili, moro, debe a Jacome Gentil 5.740 maravedíes por 90 fanegas de panizo y 10 de trigo. Entrega la mitad del dinero a finales de mayo y el resto a finales de octubre. Los testigos fueron Felipe Cigala, Hamete Sillero y Çad Abenalfaes.

El 9 de marzo Hamete Sillero, moro, aljamiado, sale como fiador de Çaçan Açamar, vecino de Aldeire, que estaba preso en la cárcel pública de Guadix. Se comprometió a entregar 30.000 maravedíes a la Cámara de los reyes que era la cantidad adeudada por el preso. Los vecinos de Aldeire, Hamete el Zoluyque y Ali Abençoron se comprometen a sacar a salvo a Hamete Sillero de la obligación contraída para sacar de la cárcel a Açamar. El intérprete fue Bautista Moço.

El 16 de mayo Ali Turron, moro, debe a Martín de cambil 216 maravedíes porque le prestó un castellano y se lo devolverá por San Juan. Actuó de intérprete Maçote Abençafi. El día 20 Ali Almarçeni, moro, vecino de Guadix, tintorero, debe a Felipe Cigala 3.562 maravedíes por una cantidad de anir. Los testigos fueron Mahoma Navarro, alpargatero, Ayed Abenfari y Ali Giber, todos aljamiados.

El 20 de junio Gonzalo Núñez, Mahoma Benalfaqui, Hamete Benalfaqui, su hijo, Ali Marracoxi y Mahoma Marracoxi, vecinos de Guadix, deben a Jacome Gentil 42.000 maravedíes por 400 arrobas de aceite, a 105 maravedíes la arroba. Se especifica en el documento que éste sería "puesto en Almería, puerta afuera, medido con la medida que compran e venden en Almería, lo qual ellos trayan a su costa". Saldarán la deuda por San Juan de 1501.

El 19 de julio Ali Yaçan, moro, debe a Pedro Sangilero 4 arrobas de lino, bueno, limpio, pesado con la pesa morisca de la ciudad, le pagará a finales de octubre. El 9 de agosto Abdala Rondi debe a Manuel de Ubeda 40 fanegas de trigo a 75 maravedíes la fanega, que suman 3.000 maravedíes. Le pagará en dos meses. Al día siguiente Ali Yaçan debe a Pedro Sangilero dos arrobas de lino. El 26 de octubre el cristiano nuevo Fernando de Mendoza, antes Abrayn Albamar, debe a Diego Muñoz 408 maravedíes por un capuz. El 2 de noviembre el cristiano nuevo Pedro Fernández debe a García de Baena 300 maravedíes por un paño. Le pagará en Navidad.

El 26 de octubre del 1500 Pedro de Guadix debe a Felipe Cigala 1.410 maravedíes por unas frisas. Le traspasa varias cartas de deudas de mudéjares de Guadix y su tierra, con estas cantidades deja saldada la cuestión[28].

28. ESPINAR MORENO, M., ÁLVAREZ DEL CASTILLO, Mª. A. y GUERRERO LAFUENTE, Mª. D.: *La ciudad de Guadix...*, pp. 174-175.

El 15 de diciembre del 1500 una carta de finiquito nos informa de hechos importantes para Guadix y su tierra. Francisco el Toy, cristiano nuevo, antes Çaçan el Toy, y María, su mujer, antes Malfata, y Zacarías, antes Mahoma el Toy, padre del dicho Francisco el Toy, y tío de la dicha María, todos vecinos de la ciudad de Guadix, exponen lo siguiente: "que por quanto avra catorze o quinse años que murieron Çaçan Altoy e Fatima, su muger, sus padre y madre de la dicha María, e ella quedó por heredera de todos los bienes de los dichos sus padre e madre, e porque no hera de hedad, quedó por testamentario, e albaçea, e guardador de la dicha María, e de los bienes de los dichos sus padre e madre, que ella heredava, don Francisco el Toy, que primero se llamava Çaçan Altoy, vezino de Xeres, el qual tomó e tovo los bienes de los dichos sus padre e madre de la dicha María en guarda e encomienda como testamentario, e que por quanto al tienpo que se tomó esta çibdad de Guadix de christianos, se perdieron los bienes rayzes que ella heredava de los dichos sus padres, e al tienpo que se perdió Fyniana e su ribo, se perdieron los bienes muebles, e de lo que quedó en poder del dicho don Francisco el Toy él pagó por la dicha María a Handa, mora, su aguela, muger de Majarra, çierta contía de maravedís, los quales le dio por el tienpo que la dicha su aguela la tovo e cryó, que la dicha María por sy, e con la dicha liçençia, e el dicho Francisco el Toy, su marido, e el dicho Zacarías, e todos de mancomun an por bueno, firme, e valedero asy los maravedís que dio a la dicha su aguela, como todo lo otro que el dicho don Francisco el Toy fizo, e aya fecho de los bienes que quedaron, e él resçibió de los dichos su padre e madre, e que se davan e dieron por contentos dellos por quanto se perdieron e los pagó el dicho don Francisco el Toy, segúnd dicho es. E que se partían, e quitavan, e renunçiavan qualquier herençia, derecho, avçión, que a los dichos bienes de los dichos sus padre e madre de la dicha María tengan por razón de la dicha herençia o en otra qualquier manera, por quanto los dichos bienes se perdieron como dicho es, e que davan e dieron por libre e quito al dicho don Francisco de todos e qualesquier bienes que aya resçibido e quedaron de los dichos sus padre e madre..". Actúan de testigos Asensio de Santacruz y de intérprete, Francisco de Acuña, antes Ali el Toy, Francisco Pérez, antes Mahoma el Toy, intérpretes, y Diego de Barrionuevo.

Este mismo día don Francisco el Toy, vecino de Jeres daba a María, mujer de Francisco el Toy, 13.980 maravedíes en dote. Los dio en esta manera: 287 pesantes en dineros cuando se casó y otros 25 en una almalafa, otros 25 en un capuz para Francisco, 129 pesantes en una casa que compró a Francisco el Toy y a Zacarías. Le entrega todo y renuncia a todos los derechos que puedan obligar a María a pagarle aquellas cantidades.

ARRENDAMIENTO DE CASAS

El 8 de diciembre de 1497 Gonzalo Núñez arrienda a Mahoma Quirquir, moro, aljamiado, una casa en el Arrabal de la Morería "donde agora está el lino del diezmo". El arrendamiento es por un año y comienza a contar desde

el 1 de enero de 1498. Le entregará un real de 34 maravedíes al mes y dos gallinas al año. En total 12 reales y dos gallinas por Navidad. Tendrá la casa reparada o entregará de pena 2.000 maravedíes. Este cristiano el 11 de diciembre arrienda a Haçen Talfa otra casa en el Arrabal de la Morería por 18 reales y 2 gallinas al año. La vivienda estaba junto a Santa Ana donde residía Haçen. Le cede la casa por un año y le pagará en dos plazos, por San Juan y Navidad en que le hace entrega de las gallinas. El 19 de mayo Gonzalo Núñez da a censo perpetuo a Ali Yaçan, moro, aljamiado, un corral con unas cuevas en el Arrabal de Santa María. Lindaban con el Marracoxi, moro, con Fernando del Castillo y una calle Real. La renta era de 155 maravedíes y una gallina al año, le paga la mitad por San Juan y el resto por Navidad. Se atiene a lo estipulado en los censos perpetuos y no puede venderlo sin permiso del dueño.

El 25 de enero Ali Benajara, "moro, algo aljamiado" sale fiador de Muça Namile que estaba preso por derribar unas casas. El hecho fue denunciado "sobre lo qual avia yncurrido en pena". Paga las multas y daños que estipularon las justicias de la ciudad. El 26 de enero Diego de San Martín vende unas casas a Benito de Vitoria por 6.000 maravedíes. Entre los testigos encontramos a Hamete de Vejar y Ali de la Calle, vecinos de Granada, moros, aljamiados. Se expide un documento en el que especifica que le queda a deber 4.000 maravedíes a pagar por Pascua Florida.

El 16 de abril de 1499 Pedro Polido vende en Guadix una casa con sus corrales al cristiano nuevo Luis de Guzmán. La vivienda estaba en el Arrabal de Granada, junto a casas de Alvaro Carrillo y de Martín de Hervás. El precio fue de 3.000 maravedíes. La vende "con todas sus entradas e salidas, e como él las tiene e posee". Le hace donación de la demasía y se comprometen a respetar el contrato. Los testigos fueron Pedro de Linares, Lope de Legaspi y Juan Hortin, alguacil, todos vecinos de Guadix. Abona los dineros por San Miguel de Septiembre del 1500. El 5 de octubre de 1499 saldó la deuda y expidió Pedro Polido un documento a Luis de Guzmán. Actuó de testigo Miguel Sánchez.

El 30 de abril Gonzalo Núñez, vecino de Guadix, da a censo de por vida a Hamete Alhaje, moro, vecino de Paulenca "aldea desta çibdad" y a uno de sus herederos una casa con sus cuevas en Paulenca. Estaban habitadas por Hamete Alhaje en el momento del arrendamiento. Paga de censo 102 maravedíes y 3 gallinas vivas, buenas, de dar y tomar, en cada un año por San Juan. Si durante dos años deja de pagar lo estipulado perderá los derechos. No puede venderlo a la iglesia, monasterios, caballeros, etc., a no ser a otra persona de su condición, y, en este caso, lo comunicará a Gonzalo Núñez para obtener su permiso. Debe conservar la vivienda en buen estado "e que tenga la dicha casa e cuevas labradas e reparadas a lo menos como el las resçibe por manera que valgan el dicho çenso". Ambas partes se comprometen ante las justicias. Entre los testigos de este contrato encontramos a Gonzalo

de Baeza, Diego Muñoz y Gali Dabulquirate, moro, aljamiado, alguacil de Paulenca, que actuó de intérprete.

El 20 de junio de 1500 Gonzalo Núñez arrienda a censo perpetuo a Mahoma Benalfiqui, moro, y a su hijo una casa en el Arrabal de la Morería, alinda con otras casas de Gonzalo. Le paga dos gallinas y se obliga a repararla.

En una carta de 15 de agosto de 1500 Leonor de Navarrete vende a Sancho de Benavides una casa en el lugar de Albuñan, cerca de la mezquita.

El 24 de diciembre del 1500 Martín de Mino arrienda a Cristóbal de Benavides, cristiano nuevo, antes Aly Mays, una casa en el Barrio Nuevo, alinde de huerta de Martín de Mino. Se la da por 3 años para que viva, se aproveche y le pague de renta 18 reales, de a 31 maravedís, y dos gallinas al año por el día de Navidad. Se especifica que si algo tiene que arreglar o reparar lo haga a costa del alquiler.

Este mismo día Martín de Mino arrienda a Francisco Xavali, cristiano nuevo, antes Abeayd Jabali, vecino de Guadix, una casa en el Barrio Nuevo, junto a otras de Martín de Mino. Se la arrienda por 3 años y le cobra 15 reales, de a 31 maravedís, que suman 465 maravedíes más dos gallinas al año, pagado por Navidad. Se especifica que si algo tiene que adobar o reparar en la casa que lo repare a su costa y lo desquite del alquiler con permiso del dueño. Se compromete Martín el Mino a no quitársela y si lo hace le entregará otra y perderá el alquiler. El arrendatario se compromete a cumplir todo lo estipulado en el contrato.

Rentas de la Morería

El 3 de mayo de 1497 el corregidor Diego López de Trujillo y varios regidores se conciertan con Antonio de Rabaneda, gobernador del Cenete, que actúa en nombre del marqués don Rodrigo, para que la ciudad un baño del marqués y obtenga un tercio de los ingresos, se especifica "agora sea renta rentada, agora por conçierto con los moros desta çibdad"[29]. También algunas penas de los cristianos nuevos se destinan a blanquear la alhóndiga. Se le pagan varios cantidades al moro Cortezo por trabajar en las obras de la carnicería[30]. Otros mudéjares participan en las obras de la construcción de un pilar y las penas impuestas a algunos de ellos sirven para comprar materiales, entre estas penas se alude a que no pagaron los derechos por vender miel[31].

El 16 de junio de 1498 Hamete Uleylas, moro, alguacil de los moros de la ciudad y su tierra, aljamiado, expone que era alguacil y almotacén de los

29. *Ibídem*, p. 84.

30. *Ibídem*, pp. 88-121.

31. *Ibídem*, pp. 124-126 y 137-140.

mudéjares de Guadix y su partido por unas cartas de merced de los Reyes Católicos. Ahora se presenta ante el corregidor para que le de un mandamiento con el reconocimiento de los dos oficios. Su intención era de dar poderes a dos mudéjares para que cobraran las rentas y realizaran otros trabajos relacionados con estos cargos.

El 11 de enero de 1499 Nicolás Vergara que cobra la renta del viento de la Morería de Guadix expone a la justicia que ésta era de las rentas ordinarias, le deben de conceder un documento para que la pueda cobrar. Le solicitaron que entregase algunas cantidades para expedirle las cartas de fieldad y con ello que le acudiesen con los derechos que pertenecían a la renta. Dio poder a Mahomad Benalfaqui para cobrar todo.

El 5 de marzo de 1499 Manuel de Ubeda, arrendador de las rentas de los monarcas en Guadix y su partido del año 1497, y en nombre de su hermano Fernando Manuel, arrendador de las rentas de los reyes de 1498 y 1499, especifica que tiene cartas para cobrar ciertas rentas entre ellas "les a pertenesçido e pertenesçen la pena de los moros borrachos, la qual porque mejor se supiese la verdad de los dichos moros borrachos, e fuese en ellos esecutada la dicha pena, que avían encomendado e dado poder a Fernando de Galves e a Juan Hortun, alguaziles desta çibdad, e a Juan Péres de Çamudio e a Pedro Sánches, alguaziles que fueron desta çibdad, para que cobrasen la dicha pena de los dichos borrachos". Tras cobrar dieron cartas de pago. Se compromete Manuel de Ubeda a dejar libres de cargos a cada uno de los alguaciles al saldarle todas las deudas. Conceden otra carta de poder a Fernando de Galves y a Juan Hortun para que continúen cobrando la renta de los moros borrachos, den cartas de pago, aparezcan en juicio y otras acciones legales relacionadas con todo aquello.

El 15 de febrero del 1500 Nicolás de Vergara, criado de Gonzalo Núñez, otorgó que había sacado en almoneda pública la renta del viento de la Morería de Guadix, estaba en 61.000 maravedíes. Hizo de fiador de esta cantidad Gonzalo Núñez y se quedó con ésta para cobrarla. Expresó que recibe la renta y traspasación, paga los 61.000 maravedíes al rey y la reina, o sus representantes, pues así lo había hecho Nicolás de Vergara. Se atiene a las leyes del cuaderno y a lo que le piden los recaudadores y contadores reales.

El 4 de noviembre Francisco Zambrano, antes Hamete Abenamar, expone que Jorge Navarro, antes Abrayn Navarro, había cobrado ciertos derechos de la renta del almuxit que le pertenecían a él como mayor ponedor de ella. Le pide que le entregue cuentas de lo recaudado hasta aquellos momentos.

El 12 de diciembre del 1500 el bachiller Fernando Carrillo, teniente en los oficios de la justicia de la ciudad, y García de Arana, Luis de Madrid y Francisco de Arana, regidores de Guadix, expresan que conforme a las leyes del cuaderno hicieron pregonar los derechos de las alcabalas, de la seda y otros derechos, que los cristianos nuevos estaban obligados a pagar a los monarcas en 1501. Hasta aquellos momentos no había ponedores. De acuerdo

con estas leyes ponen por fieles de las alcabalas, derechos de la seda y otros, en Guadix y su partido, a Fernando Manuel y a Manuel de Ubeda. Estos se comprometen a tener libro y cuenta de los derechos y entregar cartas de pago.

El 23 de diciembre Fernando Manuel y Manuel de Ubeda, como fieles de las alcabalas y derechos de los monarcas, dan poderes a Asensio de Santacruz para que cobre aquellos derechos y conceda cartas de pago.

Hornos de pan

Los hornos de pan fueron importantes en los barrios de las ciudades y de las alquerías. La mayoría de ellos dependían de las mezquitas. Las rentas y beneficios se destinaban a los gastos de los alfaquíes. Así en 1494 en el arrendamiento efectuado por Sancho de Benavides a los mudéjares se especifica que el horno lo construyen los vecinos y la renta es para el alfaquí que les atiende. En 1497 en un documento de 26 de noviembre se alude a un arrendamiento de un horno por parte de Fernando de Galvez a Leonor Díaz. El horno estaba cerca de la Morería en el Arrabal de Santiago de Guadix.

El 5 de enero de 1501 se redacta un documento, interesante para el estudio de los mudéjares y moriscos de Guadix; es un contrato con la iglesia para seguir teniendo unos hornos en el Arrabal de la Morería de la ciudad. Dice así:

> "Este día otorgaron, por lengua de Francisco el Toy, que se dezía Ali el Toy, e por lengua de Çacarias Romayme, que se dezía Hamete Romayme, Pedro Gentil, que se dezía Mahoma Benalfiqui, e Antonio de Ravaneda, que se dezía Mahoma de Alhoamiça, e Francisco de Mira, que se dezía Mahoma el Galari, e Diego de la Cueva, que se dezía Ayed Açeyque, e Gonçalo de Cortinas, que se dezía Mahoma Cortezo, e Pedro de Andaraxi, que se dezía Maçote el Andaraxi, e Nuño de Mata, que se dezía Mahoma Bonbayre, e Juan de Tarifa, que se dezía Mahoma Dumaya, e Diego Riquelme, que se dezía Alí Giber, e Bartolomé Quirquix, que se dezía Mahoma Quirquix, e Alonso Gutierres, que se dezía Alí Çot, e Fernando Aben Xuaybi, que se dezía Ali Aben Xuaybi, todos nuevos chistianos, e vezinos desta çibdad, de mancomun, etc. Que por quanto Diego Lópes Benajara, que se dezía Alí Benajara, e Pedro de Mendoça, que se dezía Hamete Syllero, en tienpo que heran moros, ellos e Martín Riquelme, que se dezía Ayed Çafan, e Juan de Sant Pedro, que se dezía Ali Yaçan, açensaron tres hornos de la yglesia, el uno caydo, que son en el Arrabal de Barrio Nuevo desta çibdad, y un solar de otro horno, por los quales todos se obligaron y deven dar a la yglesia por los suyos ocho mill e seteçientos maravedís, e por el de la çibdad çinco mill, esos cada un año para syenpre jamás, segúnd se contiene en las cartas que dello hizieron, que por quanto los tomaron a çenso para el aljama, syendo moros, que agora que son chistianos, que ellos tomavan e tomaron para ellos, e para los otros christianos desta çibdad, los dichos hornos a su cargo por el dicho çenso quellos tomaron, e que se obligavan e obligaron de pagar todos los dichos maravedís del dicho çenso a la

dicha yglesia, e a la çibdad, a los plasos, e so las penas, e como e segúnd ellos están obligados, e de los sacar a pas e a salvo de las obligaçiones e cartas que sobre los dichos çensos hizieron, so pena de les pagar los dichos maravedís del dicho çenso con el doblo, e mas [las costas] que sobre ellos se les syguieren, para lo qual obligaron sus personas, e bienes, e [renunçieron las] leyes, e dieron poder a las justiçias, e [otorgaron] carta en forma, etc.

Testigos los suso dichos ynterpetres, e Alonso..., que se dezía Çad Alhobir, e Nicolás San.."

TRABAJOS A SOLDADA

El 29 de enero de 1499 otorgó Elena, negra, cristiana nueva, vecina de Guadix, que entregaba a su hijo, negro, llamado Antón para que estuviese a soldada con Juan Parrado. El niño de 10 años estaría a su servicio por 10 años. Le sirve a cambio de comida, bebida, vestido, calzado y cama en que dormir; además, se compromete a que tenga una vida razonable y a no ordenarle nada que no sea honesto. Le pagará al final de los diez años de servicio 5.000 maravedíes. La madre se compromete en caso de que se vaya el muchacho a tornarlo en el plazo de seis días tras ser requerida por Juan Parrado, o por otro con su poder. Si no es así perderá lo servido y pagará de pena 3.000 maravedíes. Recibió con estas condiciones Juan Parrado a Antón y se obligó a todo lo estipulado en el contrato.

El 12 de mayo de 1500 otorgan Fernando del Castillo y Juan Garrido, cristianos nuevos, que entran a soldada con Ali Avena, moro, para servirle en el oficio de herreros durante seis meses. Les da a cambio de su trabajo 68 maravedíes al día, libres; serán pagados semanalmente a cada uno de ellos la parte que les corresponda "e contando en el dicho serviçio mes entrado mes salido".

El 3 de noviembre del 1500 Fernando de Mendoza, alcaide del Alcazaba de Guadix, se concertó con el cristiano nuevo Gonzalo de Cortinas, antes Mahoma Cortezo, para realizar unas obras en la iglesia de San Sebastián. El dicho Cortezo tomaba a censo y destajo las obras en aquella iglesia para hacer las tapias con rafas de ladrillo en las esquinas. El precio era de 34 maravedíes la tapia y recibe la cal, arena, ladrillos, vigas labradas y los materiales necesarios a pie de obra. Especifican que construirá cuatro pilares de ladrillo y labrará dos vigas para asentarlas con sus cantos por el precio de 500 maravedíes. La otra debe acabarse en el plazo de tres meses. Para que comenzase a trabajar le pagó 750 maravedíes.

EL GANADO

El 30 de noviembre de 1499 Nuño de Mata, antes el Bombayre, dio poder a Luis de Mendano para que pueda pedir y demandar de Maçote, el

Negro, un buey que le dio a guardar "e le pagó su trabajo de la guarda". Le solicita carta de pago y la devolución del animal.

El 10 de diciembre del 1500 Francisco el Toy, cristiano nuevo, antes Çacan el Toy, dio a Pedro Dinar, cristiano nuevo, antes Maçote Dinar, unos ganados cabríos de 134 cabezas. Lo entregó para que lo trajesen al campo y lo guardasen bien, durante cuatro años. Por el trabajo de guardar y cuidar el ganado le da la mitad del esquilmo, leche, quesos y cabritos de todo lo que las cabras produjesen. La otra mitad estaría obligado a entregarla al dueño cada año. Al final de los cuatro años Pedro Dinar está obligado a devolverle las 134 cabras y dar cuenta exacta de todo lo que habían producido o multiplicado; si no lo hace así le pagaría 16.429'5 maravedíes en que eran apreciadas las cabras que le entregaban. Además de lo que se apreciare que podía valer el esquilmo del ganado de aquellos años, pagado en ganado cabrío o en dinero en el plazo de diez días. Si por culpa o negligencia de Pedro Dinar se pierde alguna cabeza de ganado la pagará, si esto ocurre sin su culpa le entregará el pellejo de la cabra y queda exento de pagarle. Si Francisco el Toy le quita el ganado le pagará la mitad del esquilmo y las ganacias de aquel tiempo. Hicieron dos cartas de este contrato. Actuaron de testigos Francisco de Acuña, antes Ali el Toy, Francisco Pérez, antes Mahoma el Toy, Francisco de Antequera, antes Çaçan Antiquiri, Francisco Arias y Alonso Pérez de Navarrete.

Este mismo día Francisco el Toy dio a Francisco Dinar, antes Hamete Dinar, 105 cabezas de ganado cabrío con las mismas condiciones que el contrato anterior. La cantidad a devolver era de 8.203'5 maravedíes en que se apreció el ganado. Actuan los mismo testigos.

Esclavos

El 1 de abril de 1500 Hamete Sillero y Ali Benajara, moros, vecinos de Guadix, se conciertan con Manuel de Ubeda para que Fátima, mora, que estaba secuestrada en Guadix y en poder del Condestable de Navarra pueda ser liberada. Manuel de Ubeda viajará a la corte para obtener una carta de los reyes en la que se ordenará dejarla en libertad a cambio de 20 ducados de oro "de buen peso e so justo valor". Actuó de testigo de este contrato Ali el Toy, moro, vecino de Guadix. El 15 de mayo Ali Benajara deja constancia por escrito que había comprado a Fátima, mora, mujer del Cazis, vecino de Andarax, que estaba en poder del Condestable de Navarra porque la tomó como esclava. El da poderes al licenciado Pedro Galán para que se traslade a la corte y obtenga la carta de los monarcas. En el momento que llegue la cédula real entregará el dinero estipulado para su libertad.

Sección
Moriscos

 Sharq al-Andalus, 12 (1995), pp. 131-145

ET QUELQUES VOIX DE PLUS: DE FRANCISCO NÚÑEZ MULEY À FATIMA RATAL

*Bernard Vincent**

Que n'a t-on lu ou entendu à propos de la "nation" mudejar et morisque? Il a été dit et répété à satiété qu'elle était une communauté sans cesse soumise à la méfiance, au soupçon ou à la haine de la société majoritaire et donc vouée au repli, au silence ou à la clandestinité. Dés lors, il semblait que pour tenter de cerner ses activités ou/et ses aspirations, nous étions contraints de nous en remettre aux discours des autres, de l'Autre chrétien, il est vrai intarissable en la matière. Et si les spécialistes de la littératura *aljamiada* ont découvert un nombre non négligeable de manuscrits où les minoritaires s'expriment, longtemps nous avons cru que cet apport était limité à deux époques, celle mudejar antérieure à 1525 et celle de la diaspora, postérieure à 1609. Nous savons aujourd'hui que sa production a été continué. Mais en dehors de ce filon, les possibilités de donner la parole aux musulmans ou crypto-musulmans soumis au joug chrétien ont semblé minces.

Dans ces conditions proposer pour thème d'une rencontre "la voix des mudejars et des morisques" était une gageure. Pourtant au terme des trois journées de travail nous pouvons sans aucune hésitation affirmer que le pari a été tenu. La preuve a été apportée que les voies à emprunter sont multiples. Des ressources de l'épigraphie et de la toponymie à celles de la littérature de fiction favorable aux morisques, des apports des sources judiciaires à ceux des sources notariales, les pages qui précèdent apportent maints exemples sur lesquels nous devons méditer. La diversité des approches révèle l'existence de *voix multiples* qui plus ou moins discrètes cherchent à se faire entendre. Déjà, à l'heure de l'établissement du programme, María Jesús Rubiera et Míkel de Epalza en avaient eu l'intuition. De la voix des mudejars à celle des morisques, de la voix des aragonais à celle des grenadins, de la voix de la tradition à celle de l'exil ils avaient souligné la richesse des angles d'attaque selon le statut, le lieu, le temps, le support matériel. Et si les voix directes des mudejars et morisques restent rares, les voix indirectes sont innombrables pour peu que nous voulions bien leur prêter attention. C'est là, indéniablement, l'enseignement majeur de notre rencontre.

* École des Hautes Études, París.

La démarche qui a été la nôtre nous amène à faire le constat de l'infinie diversité des situations mudejares et morisques. Ce n'est pas une révélation mais jamais peut-être le fait n'ait apparu aussi clairement. En effet on a souvent tendance à vouloir trop simplifier et à considérer implicitement que la communauté est monolithique. Nous venons d'avoir une récente et éloquente illustration de cette tendance avec la publication du livre d'Álvaro Galmés de Fuentes *Los Moriscos (desde su misma orilla)*[1]. Le grand spécialiste de la littérature aljamiada n'hésite pas à affirmer "nunca los moriscos, como grupo social –prescindiendo naturalmente de individuos– estuvieron en trance de asimilación". Et dans sa brève conclusion (27 lignes concises), il emploie indistinctement le singulier (una comunidad morisca, esta comunidad, ese islam críptico) ou le pluriel (los moriscos) mais toujours pour envisager "la nación" comme un bloc sans nuance, sans fissure[2]. Si je comprends bien sa pensée, les parcours divergents à la norme identitaire n'ont pu être que rares et individuels. Pourtant on ne peut oublier que l'une des approches les plus fécondes des réalités mudejar et morisque, durant ces vingt dernières années, a été celle que l'on peut appeler régionale. Personne ne peut prétendre aujourd'hui qu'en termes d'identité ou de pratique religieuse, les morisques castillains aient été comparables aux valenciens et les grenadins aux aragonais[3]. Mais précisément sans remettre en cause cette pertinence nous pouvons désormais aller plus loin. Il est nécessaire de s'interroger sur la cohérence des groupes sociaux tels que celui des notables grenadins ou sur les caractéristiques de telle ou telle communauté villageoise. La connsissance approfondie de petites entités qui passe par l'exploitation prioritaire mais non exclusive des archives notariales nous permettra de mieux repérer à la fois normes de comportements et les écarts aux normes. Il faut bien comprendre une bonne fois pour toutes que mudejars et morisques ne vivent pas en vase clos.

En somme je revendique pour l'étude de ces minorités, un recours adapté à la démarche et aux techniques de la micro-histoire. S'attacher à des groupes aux effectifs limités, c'est se donner les moyens de comprendre dans le cadre de la vie quotidienne, les solidarités, les clivages et les conflits internes à la moindre cellule, les échanges et les heurts avec les vieux-chrétiens qu'ils fussent physiquement proches ou lointains. Dans cette perspective, la

1. Álvaro GALMÉS de FUENTES, *Los Moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, 1993, p. 124.
2. *Ibídem*, pp. 135-136.
3. J'emploi le terme régional dans un sens ample qui s'applique à des études pouvant avoir pour objet une zone géographique réduite à une grosse ville ou à une micro-région. Je songe ainsi aux livres de Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Moriscos y Cristianos en el Condado de Casares*, Cordoue, 1982; Juan ARANDA DONCEL, *Los Moriscos en tierras de Córdoba*, Cordoue, 1984; Serafín de TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanque, 1991; Aurelio GARCÍA LÓPEZ, *Moriscos en tierras de Uceda y Guadalajara (1502-1610)*, Madrid, 1992; Santiago LA PARRA LÓPEZ, *Los Borja y los Moriscos*, Valence, 1992.

réalisation de monographies est hautement souhaitable à condition toutefois que les localités choisies ne le soient pas au hasard mais en fonction de problèmes précis et de l'existence de ducuments permettant de les résoudre. Le principal écueil de l'entreprise est de sombrer dans le détail non significatif. A condition, comme dirait Pierre Vilar, de *penser historiquement* la question mudejar et morisque, celui-ci peut être évité.

Je voudrais ici apporter quelques éléments complémentaires à l'édifice que nous avons tenté de construire. Ils appartiennent à deux domaines qu'à prime abord tout, géographiquement et socialement, sépare. Le premier ensemble concerne le milieu des *colaboracionistas* ou *colaboradores* grenadins sur lesquels peu à peu des éclairages de qualité on été portés. Le second s'attache à deux communautés villageoises de la Ribera Valencienne, Benimodo et Carlet, composées de gens modestes, sans rapport avec une quelconque élite culturelle. Les deux groupes ont cependant en commun le fait de constituer des observatoires privilégiés aux contours précis d'où se font entendre des voix s'exprimant sans le mondre filtre, des voix "directes", et sur lesquelles une analyse fine, sensible aux particularités, aux stratégies et aux enjeux peut être appliquée.

Avant de donner la parole à quelques membres de groupe *colaborador* ou *colaboracionista*, il me semble opportun de s'arrêter au vocabulaires que nous employons puis de rappeler les traits principaux du milieu. C'est à Antonio Domínguez Ortiz –ce que l'on a tendance à oublier– que l'on doit la première étude attirant l'attention sur ce phénomène[4]. Il faut relire les pages qu'il a consacrées à l'hommage à Antonio Marín Ocete. Passant en revue onze personnages ou familles il écrit précisément ceci "todos o casi todos ellos fueron lo que, en lenguaje actual llamaríamos colaboracionistas. Unos por interés, otros quizás por convicción, estuvieron al lado de los cristianos viejos durante la revuelta de 1568-1571". Vingt ans après il n'y a pas une virgule à retrancher à cette phrase. Peu après je me suis également intéressé aux mêmes individus, d'un double point de vue. J'ai tenté d'une part de montrer la continuité des choix politiques de diverses parentèles depuis la fin du XVe siècle, d'autre part de souligner la place de celles-ci dans la Grenade d'avant et après 1570[5]. A dessein j'ai fourni, ça et là, l'exemple de carrières qu'Antonio Domínguez Ortiz n'avait pas retracées laissant délibérément comme lui dans l'ombre l'exemple le plus passionant, celui des

4. Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Algunos documentos sobre moriscos granadinos», in *Miscelánea de Estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete*, Grenade, 1974, vol. I, pp. 247-254.

5. Voir Bernard VINCENT, «Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570», in *Andalucía en la edad moderna: economía y sociedad*, Grenade, 1985, pp. 267-286, et «La familia morisca» in *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, 1987, pp. 7-29. Ces deux apports furent une première fois publiées respectivement en 1981 et 1974.

Granada-Venegas qui mérite un ouvrage à lui seul. Ces dernières années ont proliféré les travaux apportant à la fois des compléments quant à l'information et des approfondissements quant à la reflexion. Tandis qu'Ángel Galán s'attachait au *colaboracionismo* des mudejars grenadins, distinguant trois degrés (oligarchie, pouvoirs intermédiaires et une troisième composante aux contours plus flous)[6]. Enrique Soria montrait à quel point, à l'initiative de la Couronne, l'intégration de l'aristocratie nasride ou de ce qu'il en restait avait été poussée dans la Grenade du XVIe siècle[7]. Leurs apports étaient nourris aussi des recherches de Manuel Espinar et Juan Grima sur Cidi Yahya (Pedro de Granada), d'Antonio Muñoz Buendía sur la zone d'Almería et de Javier Castillo sur celle de Baza[8]. Tout récemment Valeriano Sánchez Ramos est revenu sur le sujet en commentant l'attitude des *colaboracionistas* lors du soulèvement morisque de 1568-1570. Il distingue essentiellement les nouveaux-chrétiens participant activement aux opérations dans le camp royal à ceux qui recherchent à sceller la paix entre les deux adversaires. Ces derniers appartiendraient à l'oligarchie alors que les premiers se recruteraient surtout parmi les détenteurs du pouvoir en milieu rural.

Me resérvant la possibilité de débattre ailleurs divers aspects de ce dossier désormais extrêmement riche, je me contenterai, pour le moment, de quelques remarques qui me semblent utiles pour notre colloque. Depuis le travail pionnier d'Antonio Domínguez Ortiz on avait privilégié le terme *colaboracionista* même si personellement j'avais retenu celui de *colaborador* sans suffisamment m'en expliquer. Valeriano Sánchez Ramos propose d'établir la distinction entre les deux mots[9]. Je crois qu'il a raison. Le *colaboracionista* est celui qui se range du côté du pouvoir par calcul politique ou esprit de lucre,

6. Ángel GALÁN SÁNCHEZ, «Poder cristiano y 'colaboracionismo' mudéjar» in *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, ed. José Enrique LÓPEZ DE COCA, Málaga, 1987, pp. 271-289. Notons que l'auteur de cette étude, par ailleurs très riche, fait une affirmation étrange "Sin embargo, está sin estudiar el efecto que en la sociedad morisca tuvieron los descendientes de estos primeros colaboracionistas y de otros que se encaminaron en el camino hasta 1572" et une autre qui me paraît devoir être très nuancée "es indudable que la Corona fracasó en sus pretensiones de integrar a los moriscos en la sociedad cristiano-vieja" (p. 289).

7. Enrique SORIA MESA, «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII», *Áreas*, 14, 1992, pp. 49-64.

8. Manuel ESPINAR MORENO et Juan GRIMA CERVANTES, «Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El infante Cidi Yahya Alnayar (1435?-1506): su papel en la guerra de Granada», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, VII, 1987, pp. 57-83; M. ESPINAR MORENO et J. GRIMA CERVANTES, «Testamento y muerte de don Pedro de Granada», *Mayurqa*, 22, 1989, pp. 239-254; Antonio MUÑOZ BUENDÍA, «Supervivencia de la población morisca en Almería después de la expulsión de 1570: ejemplo de algunas familias», *Hespérides. Actas del IX Congreso de profesores-investigadores*, El Ejido (Almería), 1990, pp. 503-537; Javier CASTILLO FERNÁNDEZ, «El origen del concejo y la formación de la oligarquía ciudadana en Baza (1492-1520)», *Chronica Nova*, XX, 1992, pp. 39-73.

9. Valeriano SÁNCHEZ RAMOS, «Los Moriscos que ganaron la guerra», *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, tome II, pp. 613-627.

par intérêt disait déjà Antonio Domínguez Ortiz; le *colaborador* est celui qui, convaincu de l'impossibilité d'emprunter un autre chemin, participe aux affaires mais dans le but de préserver ce qui peut l'être de l'identité morisque. Le Dictionnaire de la Real Academia de la Lengua souligne bien la connotation positive ou neutre de *colaborador* et celle péjorative de *colaboracionista*.

Le groupe des *colaboracionistas* au sens strict du terme "el que presta su colaboración a un régimen político que la mayoría de los ciudadanos considera antipatriótico" existe dans l'Espagne morisque comme partout ailleurs. Mais c'est bien le groupe des *colaboradores* autrement plus original qui doit retenir notre attention. Il est celui qui, au sein de la communauté morisque représente la politique la plus élaborée, la plus consciente. Constitué pour l'essentiel –encore faudrait-il y regarder de plus près– par des membres de l'oligarchie, il a plus que tout autre les moyens de s'exprimer. Ce monde d'une double culture, qui tente désespérément de peser sur le cours d'événements qu'il devine inéluctables ("Trataba de hacer oír su voz en un medio hostil" rappela naguère Francisco Márquez Villanueva), ne peut que passionner les historiens du socioculturel.

Précisement plusieurs membres du groupe ont fait l'objet d'etudes fouillées. Je songe au travail du père Cabanelas sur Alonso del Castillo et à celui de Francisco Márquez Villanueva sur Miguel de Luna[10]. Mais il importe désomais de tenter de montrer l'existence d'un véritable courant qui n'a cessé de s'exprimer au XVIe siècle et même au-delà. Deux témoignages supplémentaires me semblent à cet égard pouvoir être invoqués. Le premier qui n'étonnera personne est le fameux mémoire de Francisco Núñez Muley. Fameux ct aussi inconnu car combien de personnes l'ont lu en intégralité?[11].

Le mémoire de 1567 est le dernier jalon d'un parcours entièrement consacré à la défense de la communauté morisque du royaume de Grenade. Probablement né vers 1490, descendant des Mérinides, Francisco Núñez Muley a accompli une carrière d'une loyauté sans faille à l'égard des souverains espagnols successifs, Isabelle et Ferdinand, Charles Quint, Philippe II. Il dit avoir été page de l'archevêque de Grenade, Hernando de Talavera qu'il aurait accompagné au cours d'une visite des Alpujarras en 1502. Lorsque Charles de Gand fit son premier voyage en Espagne en 1517, Francisco Núñez Muley accompagna le marquis de Mondéjar, capitaine général du ro-

10. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991, pp. 45-97. Ce texte avait été publié antérieurement dans la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981, pp 359-395.

11. Ce texte a fait l'objet de deux publications in extenso d'abord par Raymond FOULCHE-DELBOSC, «Memorial de Francisco Núñez Muley», *Revue Hispanique*, 1899, pp. 205-239; Kenneth GARRAD, «The Original Memorial of Don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, II, n° 4, 1954, pp. 168-226: la version de Foulché-Delbosc va être reprise dans la réédition du livre de Antonio GALLEGO BURÍN et Alfonso GAMIR SANDOVAL, *Los Moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix en 1554*, Granada, 1968, à paraître, Grenade, 1996.

yaume de Grenade, pour rendre hommage, à Valladolid, au nouveau roi. Il semble avoir été percepteur de l'impôt de *farda* dont les morisques devaient s'acquitter et son fils Alonso Martínez de Santiago lui a succédé dans cette charge. Le père et le fils resultent privilèges et gratifications. Francisco Núnez Muley fut le 26 octobre 1526 autorisé à porter les armes. Comme huit autres notables morisques il jouissait d'un bénéfice lié à l'Alhambra lui assurant 9000 maravedis par an. Celui-ci fut transféré à son fils également le 26 octobre 1526. Le 3 novembre de la même année Francisco obtint un don royal de 20 ducats. Alonso Martínez de Santiago reçut une grâce similaire en 1543[12]. Le courtisan, l'agent royal, était admirablement placé pour faire entendre sa voix. Il ne s'en est pas privé. Déjà en 1513, alors qu'il devait ne pas avoir plus d'une vingtaine d'années, il faisait partie d'une délégation tentant de s'opposer à l'application de mesures restreignant ou éliminant des pratiques vestimentaires ou alimentaires. En 1523, il est avéré qu'il s'inquiétait auprès des autorités des dispositions prises à propos du parrainage. Lui-même fait allusion à sa présence dans une ambassade reçue par l'archevêque Gaspar de Ávalos –donc obligatoirement entre 1529 et 1541– et désireuse de justifier le port du voile par les femmes. Et il indique avoir très souvent conversé avec les inquisiteurs. Fidèle à lui-même, l'infatigable avocat ne pouvait pas ne pas être ému par le programme acculturateur mis en place par la junte de Madrid de 1566.

L'argumentation de Francisco Núñez Muley est pour l'essentiel connue. Les morisques que lui appelle de manière significative *naturales* (ce terme figure plus de 60 fois dans le texte) ont des pratiques ancestrales qui n'ont rien à voir avec celles du Maroc ou de Turquie et dont la singularité est comparable à celle des chrétiens de Jérusalem ou de Malte. Elles sont un patrimoine intouchable. De surcroît la suppression de la plupart d'entre elles serait source de difficultés économiques qui affecterait la Couronne; ainsi l'industrie de la soie serait menacée. La démarche est indéniablement ingénieuse et habile. Mais la rhétorique même n'est pas moins intéressante. Núñez Muley se presente comme un patriarche dont la sagesse mérite respect et attention. Il est la mémoire de la communauté parce qu'il est âgé et parce qu'il a été un acteur privilégié de la convivance. 14 fois il emploie le terme *memoria* ou *memorias* (*hay memoria, memoria antigua, estas memorias, amparar las memorias* ...). Et 7 fois il conjugue le verbe *acordarse*, ainsi lorsqu'il fait référence aux offices que présidait l'archevêque Hernando de Talavera. Le prélat, rappelle-t-il, disait à l'adresse des morisques "y bara ficum et non dominus vobiscum" et de commenter "esto me acuerda dello como si fuese ayer, en el ano de quinientos y dos". Inlassablement Núñez Muley nourrit sa plaidoirie de faits, de details qui sont autant de pièces à conviction. Tout juste avoue-t-il par trois fois de petites défaillances "no me acuerdo", commet-il une petite erreur de date

12. Archives Générales de Simancas, Camara Cedulas 255, fol. 366 el 382 v°.

concernant la mort de Ferdinand le Catholique (1517 selon lui), a-t-il une hésitation sur celle d'une entrevue avec l'archevêque Gaspar de Ávalos (1532 ou 1540 mais les deux options sont possibles!). Partout ailleurs il multiplie les réferences précises, par exemple à des évènements éloignés dans le temps, aux capitulations de 1491 qui, assure-t-il, comprennent une quarantaine d'articles (elles en ont 47!), au mouvement des Comuneros et à la reunion de la Capilla Real de Grenade en 1526. Ou aux dates des cédules royales visant des coutumes des morisques en 1508, 1511, 1512, 1513, etc..., toutes rigoureusement exactes. Il arrive même à se souvenir qui était corregidor au moment de la promulgation de tel ou tel texte. Tout est gravé dans sa mémoire. Ayant ainsi accumulé les preuves, l'avocat morisque peut prétendre être détenteur de vérités qui ont été occultées et qu'il est nécessaire de rappeler. En un mot de *la* vérité, terme qu'il emploie d'ailleurs a 9 reprises. Sans oublier les neuf variations sur *es notorio, siendo notorio, notoriamente...* Francisco Núñez Muley est la conscience du royaume de Grenade. Il dit haut et fort le vrai.

L'ecrit du notable grenadin est d'autant plus précieux qu'il s'avance sans aucun masque. Il n'y a pas de voix plus directe que la sienne. Ecoutons-le. Il n'emploie pas moins de 21 fois l'adjectif *santo*, l'accolant de préference –15 fois– à *fe*. Mais il est aussi question trois fois du *santo* arzobispo Hernando de Talavera –ce vibrant hommage mérite d'être souligné–, des *santos* sacramentos, de la *santa* casa de Jérusalem et même du *santo* Oficio de la Inquisición, chacun une fois. Le nouveau chrétien est dans son vocabulaire au-dessus de tout soupçon. Ne va-t-il pas jusqu'au dire "para el que hiziere lo que no deve contra la santa fe catolica, para esto son los señores inquisidores para lo castigar como lo castigan". L'action du terrible tribunal ne suscite donc chez lui aucune réserve. De surcroît lorsqu'il désigne les musulmans, il n'a qu'un seul mot, 14 fois utilisé, celui de *seta*. Les adversaires les plus déclarés des morisques ne diraient pas autre chose. Et par deux fois, Francisco Núñez Muley se réfère a la *sagrada escritura* pour justifier l'existence des bains publics. Il commente le chapitre XI, versets 2 à 4 du livre de Samuel où est narrée la faute de David "... No se pueda negar en que dize que si Betsabe no se lavara, David no pecara y hera profeta...". Enfin les dernières lignes du post-scriptum du mémoire sont un rappel éloquent des deux premiers commandements, tel que les énoncent Mathieu et Marc "tu aimeras le seigneur ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme et de tout ton esprit" et "tu aimeras ton prochain comme toi-même".

Cet homme nourri des écritures saintes est aussi d'une loyauté totale à l'égard des princes. Il est question chemin faisant de la reine *doña Juana nuestra señora* et de *l'emperador rey nuestro señor*. Pourtant tout en appartenant sans la moindre hésitation au monde des chrétiens (*dios nuestro señor* dit-il encore deux fois) et en étant un sujet modèle, il ne renonce nullement à son appartenance a la communauté morisque. Les 11 adjectifs possessifs disséminés dans

le texte sont lourds de signification. Si cinq, comme, nous venons de le voir, se rapportent à Dieu, à la foi ou aux souverains, six relèvent d'un autre registre, *mis ancianos, nuestros viejos y mas ancianos, naestra nacion* (3 fois), *mi sangre*, ultime cri que le vieil homme profère. Francisco Núñez Muley assume un double héritage et n'entend nullement renoncer à l'un des deux. Avant de signer son grimoire il rédige deux lignes qui résument admirablement sa position "porque mi intencion ha sido y es muy buena en servir a dios nuesto senor y a su majestad y a los naturales sus vasallos deste reino, pues son mi sangre y soy obligado a ello e no los puedo negar". Il revendique ainsi le rôle de passeur culturel qu'il a exercé tout au long de son existence.

Non sans courage, il rappelle dès le début ce que fut la conversion au christianisme, obtenue *par la force* et à l'encontre de la lettre et de l'esprit des Capitulations signées par les Rois Catholiques et Boadbil. Et il décrit la dégradation des conditions faites aux morisques "antens cada dia peor y mas maltratados en todo y por todas vias y modos ...". Il prône implicitement un retour à la politique, au climat du temps du saint archevêque Hernando de Talavera à qui il voue une vénération sans bornes. Mais soixante ans ont passé et la communauté morisque est menacée de perdre son identité. Le vieillard en est désespéré et dans ce dernier combat il engage toutes ses forces. On sent que peu à peu il est débordé par l'émotion et qu'il finit par ne plus contrôler sa plume. Alors qu'il a privilégié longtemps pour désigner les minoritaires le terme *naturales*, il laisse échapper en tout six fois le mot *moriscques* dont quatre fois dans les tout derniers paragraphes du document.

On ne sait rien des derniers moments de la vie de Francisco Núñez Muley. Probablement s'était-il déjà éteint quand le soulèvement des morisques embrassa tout le royaume de Grenade à la fin de l'année 1568. Mais il y a trace d'autres membres de sa parentèle en particulier d'Hernando Muley qui affirme être son *sobrino segundo* et d'Andres Muley. L'un et l'autre furent expulsés de Grenade. Probablement Hernando put-il revenir avant 1580, date a laquelle un Fernando Muley figure dans la liste des morisques autorisés à demeurer sur place. Est-ce lui qui accompagne au printemps 1583 le traducteur Alonso del Castillo dans son déplacement de Grenade à Madrid?[13]. Notons toutefois que nous retrouvons un Hernando Muley et un Andrés Muley a la tête du complot découvert à Séville en 1580[14]. Même si, au stade actuel de la recherche la confusion est grande entre les divers membres de la famille, il semble acquis que par des voies diverses, plusieurs d'entre eux ont participé à des entreprises visant à empêcher la disparition de l'identité morisque.

13. Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Grenade, 1965, p. 160.
14. Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Desventuras de dos moriscos granadinos», *Homenaje a Jacinto Bosch Vilá*, Grenade, 1991.

Je viens de faire une allusion à Alonso del Castillo, l'un des principaux artisans du montage de l'affaire des livres du Sacromonte[15]. On sait que le 18 avril 1588 fut découverte au pied de la Torre Turpiana, le minaret de la grande mosquée de Grenade, une caisse de plomb contenant des reliques et un parchemin indiquant que celles-ci avaient été confiées par l'archevêque San Cecilio à un disciple. Et le 21 février 1595 apparaissait sur le Sacro Monte un livre de plomb. Dix autres allaient être découverts. Ainsi commençait une ambitieuse tentative de syncrétisme etnico-religieuse dont les principaux auteurs étaient deux morisques, Alonso del Castillo précisément et aussi Miguel de Luna, le premier étant peut-être le beau-père du second[16].

Miguel de Luna eut de Doña María plusieurs enfants dont un Juanico fait l'objet d'une lettre adressée à l'archevêque de Grenade, Pedro de Castro en janvier 1610. Luna souhaite que son fils soit ordonné[17]. Mais on trouve aussi dans les dossiers du tribunal de l'Inquisition de Grenade la relation de la cause d'une certain Alonso de Luna, 50 ans, condamné en 1619 à la prison perpétuelle pour avoir proféré des propositions hérétiques[18]. Il est infiniment regrettable de ne pas disposer du procès de l'intéressé afin de mieux s'approcher de sa véritable voix. Pourtant la longueur et la précision de la relation de cause permettent de formuler des hypothèses. Alonso de Luna serait né à Linares et aurait séjourné en France oú il aurait fréquenté des musulmans. A Grenade, à l'âge de 18 à 20 an, donc vers 1585-1590, il aurait embrassé l'Islam. Parcours étrange et suspect. Médecin, il connaîtrait les langues castillane, latine, italienne et arabe. Les témoins le disent morisque et en prison il fait ses ablutions. Lui-même reconnaît avoir récité les cinq prières quotidiennes du croyant musulman, avoir observé le jeûne du Ramadan et connaître le Coran par coeur. Il a adressé une lettre au pape et trois autres au roi d'Espagne, écrites partiellement en arabe, où il annonce le temps proche de la Résurrection. Transporté une nuit au sixième ciel par les anges, il a vu Dieu qui lui a annoncé qu'il serait l'agent de la conversion générale au catholicisme. Mais la langue de la conversion serait l'arabe. Dieu lui a révélé que toute la vérité évangélique se trouve dans les livres du mont sacré de Grenade.

Les inquisiteurs sont perplexes et en marge se trouve la mention "les inquisiteurs cherchent à savoir si l'accusé ne fut pas interprète des livres du mont sacré de Grenade". Il n'y a pas de fumée sans feu. Alonso de Luna dit encore que son père, le docteur Luna, contrairement aux apparences n'est pas mort.

---

15. Miguel José HAGERTY, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1980; Julio CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelone, 1992, pp. 115-158.

16. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 231

17. D. CABANELAS RODRÍGUEZ, «Cartas del morisco granadino Miguel de Luna», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 1965, p. 43.

18. Archives Historiques Nationales de Madrid, Section Inquisition, legajo 1953.

Même s'il est difficile de démêler les fils de l'écheveau, je suis enclin à croire qu'Alonso de Luna est bien un fils de Miguel, décédé en 1615 et qu'il porte le prénom de son grand-père maternel Alonso del Castillo. Sa déposition qui par deux fois fait explicitement référence aux livres de plomb a bien des points communes avec leur contenu, en particulier quant à la place de la langue arabe. Le messianisme d'Alonso de Luna serait dans ces conditions une nouvelle version des efforts desespérés qu'un groupe de morisques cultivés, de Francisco Núñez Muley à Alonso de Luna, aurait inlassablement consentis, au moins des années 1560 aux années 1620, pour sauver une partie de son héritage culturel. Bien entendu il importe de reconstituer le réseau mais aussi de retrouver tous les messages que celui-ci a pu diffuser. Francisco Núñez Muley et Alonso de Luna appartenaient bien l'un et l'autre à ce que Rolena Adorno a, à la suite d'Angel Rama, appelé "la ciudad letrada"[19].

Avec les paysans de Benimodo et de Carlet nous abordons un aspect radicalement différent de la prise de parole morisque. Il s'agit de voix indirectes, contrairement au cas de Francisco Núñez Muley, puisque nous ne pouvons les entendre qu'à travers le prisme de l'inquisition. Elles n'en sont ni moins fortes ni moins éloquentes ce qui me permet de souligner au passage l'intérêt que représentent les sources inquisitoriales pour l'étude des minorités. Il est curieux de constater que dans leurs ouvrages récents, aux points de vue radicalement divergents, Francisco Márquez Villanueva et Álvaro Galmés de Fuentes se rejoignent cependant dans leur condamnation du recours à ce type de documents. Le premier parle de sources "empoisonnées", le second de "vision partisane et sectaire" qui en dérive dans les études[20]. Or l'historien sait bien que toutes les sources sont empoisonnées et que derrière chacune se trouve une personnalité, un tempérament, une idéologie, une stratégie. Il ne faudrait pas qu'une censure hâtive conduise au rejet systématique de données foisonnantes que le nécessaire examen critique peut rendre très précieuses.

Je vais tenter d'en apporter une illustration immédiate, utile aux débats de ce colloque. En 1574, plusieurs villages de la Ribera valencienne, Benimuslem. El Pujol, Alcira, Benimodo, Carlet ont fait l'objet d'une visite inquisitoriale au cours de laquelle un édit de grâce concernant les morisques fut promulgué. Pour en bénéficier les habitants de ces lieux devaient se présenter devant l'inquisiteur et confesser gestes et pratiques interdits[21]. Au

19. Rolena ADORNO, *Cronista y príncipe. La obra de Guaman Poma de Ayala*, Lima, 1989, pp. 225-245. L'auteur y fait une suggestive confrontation entre les textes de Francisco Núñez Muley et Guaman Poma de Ayala.

20. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA emploie le terme "enturbiadas", *op. cit.*, p. 3; voir surtout p. 166 et sv. Álvaro GALMÉS DE FUENTES, *op. cit.*, p. 11.

21. A.H.N., Madrid, section Inquisition, legajos 544 et 803/20 et archives privées. Voir une présentation du dossier dans B. VINCENT, «Le chat et les souris, inquisiteur et morisques à Benimodo (1574)», *Estudis*, XX, 1994, pp. 277-289.

total 910 crypto-musulmans au moins ont été auditionnés et pour 561 d'entre eux les dépositions ont été retrouvées. Les deux ensemble les plus importants sont ceux de Benimodo (159 confessions) et de Carlet (317 confessions). Le document-type a l'aspect d'une fiche policière où ont été consignées les réponses fournies par les intéressés. Ceux-ci, parfaitement conscients des enjeux, cherchent à ne pas tomber dans les pièges des interrogateurs et à ne faire aucune révélation susceptible de nuire à un autre membre de la communauté. La ligne de défense générale est claire: il faut préserver les leaders et les initiateurs.

Ce document passionnant, qui permet de connaître à la fois des pratiques religieuses et culturelles et le réseau des alliances matrimoniales, ne nous fait d'ordinaire pas entendre les voix des morisques. A la médiation du greffier s'ajoute l'insécurité des interrogés. Cependant une lecture attentive et la confrontation de plusieurs dépositions entre elles mettent en lumière silences, oublis conscients, mensonges toujours lourds de signification. La défense passive ayant ses limites, le chercheur, comme l'inquisiteur, fait une ample moisson d'informations cet se convainct des écarts existant d'un village à un autre et de l'ampleur de la résistance au plan général.

Il y a plus. Sur ce fond d'attitudes communes se détache un petit groupe, composé de 34 personnes (20 de Carlet et 14 de Benimodo) qui n'accepte pas d'entrer dans le jeu des inquisiteurs. Au lieu d'admettre la réalité des faits la plupart de ces derniers –les 20 de Carlet et 4 de Benimodo– préfèrent nier en bloc et prétendre être de parfaits chrétiens. Pour les besoins de la cause, l'interrogateur cherche à pousser les morisques dans leurs retranchements et avec chacun s'instaure un dialogue que le scribe retranscrit au moins partiellement. Nous avons alors l'impression d'assister aux échanges et d'entendre directement la voix de modestes paysans morisques.

La posture adoptée n'allait pas sans danger car la réplique de l'inquisiteur était imparable. Elle était composée de deux volets qui apparaissent bien par exemple à travers le cas de Geyma Badadel, 16 ans, habitante de Carlet qui dépose le 30 juin. Lorsque celle-ci proclame l'orthodoxie de sa foi, il lui est immédiatement rétorqué qu'être fille de musulmans (le texte dit *moro* et non *morisco* ou *cristiano nuevo*), avoir été élevée en milieu musulman, porter un prénom musulman, utiliser des vêtements à la musulmane sont autant d'indices qui la rendent non crédible. Elle doit donc passer aux aveux. Geyma persiste et affirme qu'elle a toujours eu l'intention d'être chrétienne. Pedro de Zárate, l'inquisiteur lui demande alors de réciter les prières chrétiennes qu'elle connaît. C'est l'impasse: Geyma qui ne sait rien s'empresse de dire qu'elle va les apprendre. L'entretien se termine par une solennelle et menaçante admonestation. La jeune morisque plongée dans la perplexité et l'angoisse finit par comparaître une deuxième fois le 25 août. Elle déclare avoir initialement menti parce qu'elle avait peur et elle prononce les mots qu'attendait son interlocuteur.

Le dernier scénario, le plus rare et le plus dramatique, concerne dix habitants de Benimodo. Eux refusent longtemps d'exprimer le regret d'avoir accompli des gestes prohibés et surtout d'avoir professé l'islam. Si deux de ces dix irréductibles rendent les armes au bout de l'insoutenable interrogatoire, huit resistent à toutes les pressions et tiennent la dragée haute à l'inquisiteur. Ce n'est qu'un mois plus tard et selon toute vraisemblance sur le conseil de leurs proches qu'ils rompent avec une attitude à hauts risques et consentent à proférer les paroles d'adhésion à la foi chrétienne qui leur font tant horreur. On trouvera en annexe la transcription de l'un de ces dialogues car celui-ci rend compte mieux que tout commentaire de l'exceptionnelle tension à laquelle étaient soumis les déclarants.

L'éloquence de la voix des plus réductibles est impressionnante. D'abord il est clair qu'eux et eux seuls parlent vrai. Pedro de Zárate ne peut être dupe des biais empruntés par l'immense majorité de ses interlocuteurs. Les rares individus qui ne plient pas parlent au nom de la communauté et rendent dérisoires et caducs les aveux de tous les autres. Ensuite la composition du groupe ne laisse aucun espoir à l'inquisition. S'il s'était agi des morisques les plus âgés de Benimodo et de Carlet, Zárate aurait pu penser que la conversion serait bientôt acquise. Mais parmi les 34 inflexibles, 22 ont moins de 25 ans. Et constatons que parmi les 34, 29 sont des femmes. Une fois de plus est mis en lumière leur rôle essentiel dans la lutte pour le maintien de la foi musulmane. Xumeyca Xat à qui l'on demande si elle se repent d'avoir été musulmane dit simplement non.

Xumeyca Xat qui a 50 ans, Nexma Zolaytan 14 ans ou Fatima Ratal 14 ans et quelques autres sont les porte-parole de la communauté. A quelques années de distance elles sont l'égal de Francisco Núñez Muley. Elles n'ont ni sa rhétorique ni sa formation, ni sa stratégie ni ses perspectives mais elles sont tout autant convaincantes et émouvantes. Elles nous administrent aussi la preuve que l'expression morisque n'est pas le monopole des lettrés. Au contraire, ô ironie, nous pouvons la débusquer jusqu'au coeur des sources empoisonnées, incapables de les celer.

APPENDICE DOCUMENTAIRE

1

A.H.N. Inquisición
leg. 1953

Alonso de LUNA preso y penitenciado en la Inquisición de Murcia.

"por testificacion que uvo contra el de aver dicho que un hombre que fue condenado y relaxado por el santo officio avia muerto de puro honrado y que no estava determinado por los theologos si un hombre estava obligado a confesar su delito aunque estuviese testificado dello y que bastava para que uno se salvase confesarse a dios en su corazon y

que murio christiano y de aver dicho tambien que avia mejor generacion que la de los moros porque nuestra señora la virgen Maria le avia aprovado por la mejor de todas y de que tratando de ciertas personas presas en la Inquisicion dixo que saldrian castigadas pero sin culpa y que los mas que ally se castigaran era sin tenerla por testigos falsos – y la penitencia fue que en la sala del Audiencia se le leyese su sentencia. Abjurase de levi y fuese reprehendido y advedido gravemente y desterrado del districto desta y de aquella Inquisicion por seis anos y si los quebrantase los cumpliese en las galeras al remo y sin sueldo y pagase docientos ducados y aviendose executado se le dieron clertos terminos para salir a cumplir el destierro y en este intermedio fue testificado en este santo oficio de aver dicho las posiciones siguientes:

1° Visitando a cierta persona enferma dixo que no se avia de morir de aquella enfermedad porque era inmortal y que no aviamos nacido para morir ni queria Dios que muriesemos y que los que morian era por no azertarles los medicos las curas contestaron en esta proposicion cuatro testigos ratificados, calificose por heretica.

2° Dixo en el mismo proposito y platica que aunque uno muriese en pecado mortal no se iria al infierno porque era dios misericordioso y lo llevaria al cielo. Contestaron tres testigos ratificados y uno dellos añadio que diciendole que despues de la muerte avia de aver infierno y gloria para siempre. Respondio que no era el infierno para siempre ni Dios condenava a nadie por tanto tiempo. Calificose por heretica contra articutos de fe. Y tres de los dichos testigos depusieron que el dicho reo era morisco y de casta de ellos. Votose la sumaria a reclusion en las secretas que se hiciese su causa con el y se recluyo en 22/VI/1618 y en 25 del mismo.

Audiencias

Dixo ser natural de la villa de Linares de hedad de 50 anos y que avra estudiado lalatinidad philosophia y medicina y era graduado de Iyzenciado en ella y sabia leer y escrivir en quatro lenguas castellana latina ytaliana y araviga y se tenia por christiano viejo Estuvo negativo en el discurso de su causa pusosole la primera acusacion en 7/VII y a 30 del mismo se le dio la primera publicacion y en 8/VIII alego y articulo ciertas defensas que se comenzaron a hazer luego pretendiendo probar que avia tenido y tenia enfermedad de perlesia y gota coral que le avia dexado falto de memoria y de juicio y que hacia y que decia disparates.

Estando la causa en este estado nos mando nuestra senoria remitir unas cartas escriptas y firmadas de mano del Reo. La una para su sanctidad y las tres para su Majestad en que avia algunas partes escriptas en Aravigo con una calificacion que vino hecha y remitida con ellas de que estaban llenas de disparates y heregias con lenguaje al modo del que usan los moros. Para que vistas hiciesemos en la causa justicia, recivioronse en 13 del dicho mes de agosto con carta del 7 del mismo. Reconociolas y fue declarando lo que contenian que lo màs sustancial fue que estando una noche en el campo fue llevado por los Angeles o por la potencia de Dios al cuarto cielo y desde alli al sesto y que vio muchas visiones y a Dios nuestro senor sentado en su trono con sus Angeles los cuales mobian los cielos y que le dixo hijo no temes que yo te daré saviduria infusa, escribe al Rey y al Papa y diles come ya es tiempo de la Resurrection y de acavarse todas las heregias y convertírse todo el mundo a la santa fe catholica y que en los tiempos finales la vendria a socorrer la nacion Arabe y en su lengua arabiga avia de ser la conversion porque esta lengua era perfectissima y la avia elegido Dios por la mejor y con ella le alavavan los Angeles y que avia de castigar a los españoles porque no la querian admitir tiniendo como tenian todos obligacion de saberla y que no avia de quedar rincon en este mundo que no se perfecionase allanandose las Montañas y ensanchandose y convirtiondose las aguas ynutiles en Aire y a los hombres a quien Dios fuese servido les avia de dar el Paradiso terrenal que es este mundo para siempre como a criaturas menos perfectas que los Angeles y el cielo a los Angeles como mas perfectos y que el libro del Alcoran era *divinarum rerum colectio* y que en cumplimiento de lo

que Dios le mando escribir las dichas cartas para que supiese su Majestad que en su tiempo avia de ser esta conversion general por medio del Reo, diciendo que tambien dios le abia revelado que en los libros del monte sancto desta ciudad estaba escripta toda la verdad catholica y evangelica y avia un libro ilegible el cual hasta ahora no se avia podido leer ni entender y le tenia Dios guardado a el para que le leyese y yuterpretase y publicase la conversion y juicio final en la forma referida y declaro tambien que lo escripto en Arabigo en las dichas cartas eran dos oraciones que la una comenzaba las alabanzas sean dadas a dios y la otra otra la de el andululey – enpero nego averlas escripto con intencion de guardar ni enseñar la secta de Mahoma y mezclo en sus confesiones algunos disparates como tambien lo estaban en las dichas cartas y entre ellos que no avia demonios y que si los avia los avia de consumir la Potencia de dios y que el doctor Luna su padre aunque era difunto no era muerto sino que le avia suvido Dios a una fabrica que esta sobre nosotros que llama Dios el Ternete atenendo porque tiene ally a los justos y buenos = todo lo cual se torno a calificar por proposiciones hereticas mahometanas dirigidas a la ensenanza, creencia y observanza de la secta de Mahoma y contenidas en el libro del Alcoran.

Demas de lo cual le testificaron dos testigos ratificados companeros de carzel de que de noche y a escusas dellos se lavava las partes del cuerpo y hazia cruzes de palillos y las pisaba y se sentaba sobre ellas y que rezando los testigos el credo y llegando a aquellas palabras deszendio a los infiernos y saco las Anymas de los sanctos Padres Dixo veis ay como no tiene Dios para siempre las Animas en el infierno que no es tan ingrato que las deje de sacar del y que avian echado de ver que los disparates que alguna vez decia y hacia eran fingidos con artificio y malicia y deste vltimo parezer fueron el Alcayde y su ayudante dos medicos y un zirujano deste santo oficio que en diversas vezes le vieron y visitaron por nuestra orden para verificacion dello.

secrestaronsele sus bienes y se le puso segunda acusacion de todo lo dicho sobrevenido en 22/XI/1618 y confeso lo mismo negando la intencion y diciendo que no estaba loco ni lo fingia sino que avian sido revelaciones de Dios, si bien padecia las dichas enfermedades = y fueron se haciendo la diligencias en el resto del año ... hasta que concluya su causa para definitiva se voto en 24/IV/1619 a que fuese puesto a question de tormento sobre la intencion y diminuciones y fiction de la locura, y por estar enfermo no se pudiere (eje)qutar hasta 10/VI/1619 y antes de llegar a desnudarse confeso que desde que nacio habia aprendido el lenguaje arávigo y le avia usado donde quiere que avia estado especialmente con los Moros que ay en Francia y que abria 18 o 20 anos que aprendio en esta ciudad la dicha secta y la avia guardado haciendo el guadoc y zala y rezado las zoras del Andu y colalaguaat y ayunado en ayuno del Ramadan y zelebrado la Pascua de los Moros y que sabia todo el Alcoran y era hombre docto en la ciencia del y que del mismo Alcoran avia sacado las proposicionos y escriptos arabigos que contenian las dichas cartas y las avia escripto a fin de que se supiese la secta de Mahoma y se convirtiesen todos a ella y que para que le diesen mas credito avia dicho que eran revelaciones de Dios y que estaban en los libros del Monte sancto y que si avia mezclado disparates y fingido alguna locura Avia sido con intento de evadirse de la pena y castigo y que hasta entonces habia perseverado en la observacion de la dicha secta con intencion y pertinacia y bien se a comprobado aver sido fingimiento los disparates que decia y acia porque desde que hizo esta confesion no ha hecho ni dicho ninguno.

tornado a ver el proceso en definitiva se voto a 15/VI que en auto publico si se esperaba de proximo o sino en una iglesia fuese admitido a reconciliacion en forma con confiscacion de bienes habito y carcel perpetua y no se condeno a galeras por no ser el sujeto en ninguna manera para ello por sus enfermedades y pocas fuerzas auto particular Santiago domingo 22/XII/1619 y se entrego a la carcel de la penitencia desta inquisicion al alcayde della

(en el margen informen los inqvisidores si este reo fue interprete de los libros del monte santo de Granada).

2

A.H.N. Sección Inquisición
legajo 803/20 n°. 11

En Carlete a veynte y un dias del dicho mes y año antel señor inquisidor doctor Pedro de Carate parescio Esperança Ratal y de mora Fatima muger de Bartolome Gazi cristiana nueva de mora vezina de Benimodol de la qual fue rescebido juramento en forma y prometio de dezir verdad y declaro ser de edad de quatorze anos

preguntada dixo que viene a confesar anta su senoria lo que haste aora a hecho de mora par gozar de la gracia y perdon que tiene publicada a los cristianos nuevos de Benimodol

preguntada dixo que lo que a hecho siendo cristiana bautizada es aver sido mora hasta aora y aver hecho vida de mora

preguntada que diga y particularmente declare en que ha sido mora y hecho vida de mora dixo que en hablar algaravia y en el vestir al uso de moros y en nombrar a los demas del pueblo de moros

preguntada si ha hecho otras mas ceremonias de mora mas de las que tiene confessadas dixo que no

preguntada que diga si las ceremonias de mora que ha confessado haver hecho las ha hecho con intencion y creencia de mora pensando salvarse en la secta de mahoma dixo que esta ha hecho las cosas y ceremonias de mora que tiene confessadas con intencion y voluntad de mora y esta ha tenido hasta oy y en respeto de salvarse dixo que sera lo que dios quisiere

preguntada de aqui adelante que es lo que quiere ser cristiana o mora dixo que sera lo que dios y su señoria mandaren fuele dicho que dios nuestro senor quiere que todos se salven y yo el inquisidor tambien querria que ella se salvasse y que sepa que ninguno se puede salvar sino en la ley de los cristianos por tanto que diga y declare si quiere ser cristiana y salvarse porque se le concedera el perdon y gracia que esta prometida a los nuevos convertidos del lugar de Benimodol y si ella no promete de ser cristiana no se le dara el perdon y gracia dixo que lo que dios quisiere sera y no se pudo sacar della otra cosa fuele dicho si quiere aprender las oraciones de cristiana dixo que hara lo que dios quisiere

fuele dicho que diga si o no quiere ser cristiana dixo que lo que dios quisiere y no se le pudo sacar otra cosa por muchas preguntas que se le hizieren mediante noffre ervas interprete

LOS MORISCOS ARAGONESES: UNA DEFINICIÓN MÁS ALLÁ DE LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA

*Gregorio Colás Latorre**

Hace ya tiempo Fernand Braudel, al tratar el tema de los moriscos en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*[1], afirmaba: "es cierto que Granada y Valencia, las dos vertientes de España (aragonesa la una, la otra castellana) no se hicieron «cristianas» (o, como se diría después, moriscas) en las mismas condiciones ni en la misma atmósfera. Y ello distingue, por lo menos, dos problemas moriscos". Y continúa, "pero, mirada la cosa un poco más cerca, encontramos otras distinciones y otras zonas, según que los moriscos abunden más o menos y se hallen más o menos encuadrados en la civilización de los vencedores y engarzados en ellas desde un tiempo más o menos largo"[2]. De esta manera transcribía en grandes trazos la diversa realidad social que presentaban los recientemente bautizados. En realidad no descubría nada nuevo. Se limitaba a sintetizar en unas escuetas líneas un hecho que todos hemos dado por supuesto y sabido. Su afirmación resultaba tan transparente que ha pasado prácticamente desapercibida, diluida en esa sensación de pertenecer al acervo común que acompaña siempre a toda cuestión calificada de evidente.

Es claro que no todos los moriscos habían llegado al bautismo en las mismas condiciones, ni estaban en la misma situación respecto a la civilización cristiana de la mayoría. Y no es menos cierto que la razón de esa diferenciación estaba en el tiempo de convivencia entre las dos comunidades, en su distribución geográfica y en su integración social. Sin embargo, a pesar de las palabras de Braudel, escritas por primera vez en 1949, de haber sido aceptadas unánimemente y de ser durante años uno de los temas más relevantes de la Historia Moderna de España, la minoría continúa percibiéndose

* Universidad de Zaragoza.

1. BRAUDEL, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, F.C.E., 1976 (edición en francés en 1966. Primera edición en francés en 1949).

2. *Ibídem*, T. II, p. 177.

fundamentalmente a través de su peculiaridad cultural y religiosa de filiación totalmente musulmana, mientras sus relaciones con la mayoría cristiana se hallaban determinadas por sentimientos de enemistad y odio como convenía a fieles de credos distintos a los que se añadía el agravante de tratarse de vencedores y vencidos. Granadinos, valencianos y aragoneses todos eran, en definitiva, musulmanes y todos odiaban de la misma manera a los cristianos. El mismo Fernand Braudel, a pesar de haber hablado de la diversidad de la comunidad, explicó la expulsión, en aparente contradicción con lo que en principio daba a entender su discurso, por la imposibilidad de la sociedad cristiana de asimilar a la minoría que continuaba siendo mora como en vísperas de su bautismo[3].

Ciertamente esta representación no es gratuita. Esta construida a partir del único elemento que, a priori, se entiende común a toda la comunidad: la fe y la cultura que proporciona su credo islámico. En contrapartida presenta una serie de graves inconvenientes. Afirma unívoca y universalmente la condición musulmana del colectivo, que invadiría todas sus actividades, a la vez que lo presenta como un todo aislado y enfrentado al cristiano. Es la imagen que ha transmitido la España oficial[4], a través del Consejo de Estado y de la Inquisición, y, por tanto, fruto de los intereses políticos y religiosos, que de 1500 a 1600 acaudilló la monarquía hispana. Olvida que además de súbdito y fiel, el desterrado era un ente económico y social y, como tal, en relación con la organización socioeconómica y política de la sociedad cristiana que lo envuelve y en la que está inserto. Tampoco se ha valorado la incidencia, los efectos de este contacto sobre el mundo de las creencias y de la cultura. Finalmente, una parte de la historiografía ha sido víctima de un craso error. Ha otorgado a los papeles "estatales" e inquisitoriales una credibilidad que nunca debió conceder. Como toda documentación política, la del Consejo de Estado responde, ante todo, a unos determinados intereses, en este caso a los de la monarquía hispana del Quinientos. En ningún momento pretende ser testigo o dar testimonio de la realidad, de su tiempo. La Inquisición, por su parte, necesita herejes para sobrevivir además de conseguir las confesiones de sus víctimas, si es preciso, mediante tortura. Y siempre queda la duda, que nunca parece haberse planteado en el caso concreto de los moriscos, de la validez de un testimonio conseguido por la violencia, como ya en aquellos tiempos se tenía claro en Aragón. "Yo, escribía Lupercio Leonardo de Argensola en 1604, cierto creo que son tantas las mentiras que los hombres flacos publican en el tormento como las verdades; y al fin yo conozco hombres dignos de mil muertes que en el tormento con su perseverancia se libraron dellas; al fin se remite a la lengua del reo la sentencia que se le ha de dar:

3. *Ibídem.*, T.II, p. 192.

4. Con matizaciones suscribo el epígrafe que Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA dedica a las fuentes en «El problema historiográfico de los moriscos», *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, pp. 166-171.

los delicados o flacos dicen en el tormento lo que les dicta el dolor presente, sin memoria de la pena que, si confiesan, han de padecer, y confórmanse con el deseo del juez, que, añadiendo al dolor esperanzas y promesas (que es otro género de violencia), le persuade todo va encaminado a hacer justicia"[5]. Las carencias de la tesis que ha vertebrado una gran parte de la historiografía morisca hasta estos momentos no terminan aquí. Lo apuntado cumple simplemente el objetivo de poner en entredicho su valor mientras dejo para un futuro estudio tratar, esta vez en profundidad, toda la problemática que encierra la cuestión religiosa de los nuevos bautizados en un mundo religioso y creyente como el del siglo XVI.

Para el Consejo de Estado y el Santo Oficio toda la minoría era y vivía como moros. Había renegado del bautismo y conspiraba con los enemigos de la monarquía. Son las dos connotaciones que encierra el término morisco. De ahí su carácter negativo. Define a los antiguos mudéjares por su condición de renegados y rebeldes y afirma su fe y, por ende, su cultura musulmana. Por estas dos razones, por su falso cristianismo y por su traición, fueron expulsados. También por eso se aplica indistintamente a todo el colectivo con independencia de su geografía y es el único que se utiliza tras la expulsión cuando públicamente han sido acusados de musulmanes y de enemigos de la corona. La condición de criptomusulmanes, que tenían para la Inquisición, explicaría que en su documentación dominase el término morisco por encima de cualquier otro. Se evangeliza a los nuevos convertidos pero se desarma, se procesa o se encarcela a los moriscos. Las negativas referencias que acaba por encerrar el término transcederán el marco religioso y político, utilizándose, fuera del ámbito del Consejo de Estado y del Santo Oficio, para designar a los nuevos cristianos delincuentes. Así, en Aragón, se califican de moriscos a los recientemente bautizados o a sus descendientes autores de actos o acciones social o políticamente reprobables. De moros se trata a los traficantes, nuevos bautizados, en trigo y ganado que en la feria de Alcalá no respetan la "vieda". Y moros son, asimismo, los que en dicha feria del año 1576 resistieron violentamente (a pedradas) a los guardas del general[6]. También se llama moriscos a los nuevos cristianos que asesinaron en Alba (Castilla) a unos correligionarios suyos para robarles en torno a 1600. Lupercio Leonardo de Argensola en su *Información de los sucesos del Reino de Aragón en los años de 1590 y 1591* titula el conflicto entre gentes de Jaca y Sallent y las de Codo: *De las discordias y casos entre los montañeses y mo-*

5. ARGENSOLA, Lupercio L., *Información de los sucesos del reino de Aragón en los años de 1590 y 1591, en que se advierte los yerros de algunos autores escrita por...*, Madrid, 1808, p. 67 (reedición facsimilar Zaragoza, Rolde, 1991. Introducción de Xavier Gil Pujol). Lupercio L. de Argensola escribió la obra en 1604 aunque se negó a publicarla ante las correcciones que le exigía introducir la censura. Permaneció inédita hasta 1808.

6. A(rchivo) D(iputación) Z(aragoza), Actos comunes 1576, Ms. 231, f. 128.

riscos[7]. Referencias que ilustran bien el concepto peyorativo del término morisco que ya no sólo significaba al renegado de moros sino también al mal ciudadano.

Para el historiador las cosas no deben ser tan simples como ya señaló en su día Francisco Márquez Villanueva[8]. Si recurre a otros testimonios puede observar que la realidad de la minoría era mucho más compleja tanto respecto a sí misma como respecto a la mayoría. Parafraseando a Fernand Braudel, no había un solo problema sino varios. El morisco aragonés, objeto de este trabajo, tiene una personalidad diferenciada del granadino y valenciano. Frente a la pretendida indiferenciación del aparato del "Estado", la otra documentación lo presenta integrado en la sociedad y en el orden político aragonés y posiblemente más próximo a sus vecinos cristianos de lo que estaban sus "correligionarios" granadinos y valencianos.

Más allá de la Inquisición o del "Estado", cuando nos retiramos de la Monarquía Universal Católica al ámbito de Aragón, allí donde entran en juego otros aspectos y valores además de los religiosos y políticos, la consideración y denominación de los recientemente bautizados y de sus descendientes son bien distintas. En los contratos de índole diversa que se realizan ante notario, una vez superada la generación del bautismo que generalmente recuerda el nombre musulmán del nuevo cristiano, la condición religiosa de los intervinientes está limitada a la mínima expresión. En las capitulaciones matrimoniales, en los testamentos, en las procuras, comandas, etc. el descendiente de mudéjares se encuentra mayoritariamente con su nombre y apellidos como el cristiano viejo sin que ningún apelativo recuerde su peculiar estado. El término morisco no aparece nunca[9]. Y el de nuevo cristiano, que tiene una connotación bien distinta, sólo ocasionalmente. Cuando así ocurre, se tiene la sensación de que únicamente por expreso deseo de la parte se recoge su condición. No se trata de un requisito impuesto por la sociedad cristiana, lo que constituye un hecho para la reflexión. Sin embargo, lo más digno de reseñar es que en multitud de operaciones y de actos ningún epíteto identifica al nuevo bautizado como tal. El historiador sólo tiene sus apellidos que en muchas ocasiones no le sirven de mucho porque son totalmente cristianos.

Relegado mayoritariamente el término morisco a los dominios del Santo Tribunal y del Consejo de Estado, las expresiones dominantes, utilizadas para designar a los hijos de los antiguos musulmanes, son las de nuevo convertido, nuevo cristiano o nuevo bautizado y de estas tres posiblemente sea la de nuevo cristiano la más usada. Con ella se fija su condición de re-

7. ARGENSOLA, L.L., *op. cit.*, p. 61.

8. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Fco., «La criptohistoria morisca (los otros conversos)», *El problema morisco... op. cit.*, pp. 13-44. Id., «El problema historiográfico....», pp. 98-195.

9. Debe entenderse que el autor no lo ha encontrado nunca.

ciente bautizado y, por tanto, en proceso de formación en la verdadera doctrina y de integración en la sociedad cristiana. Sirve también de identificación, cuando es necesario, frente a los cristianos viejos. Por eso es inseparable del mundo concejil. Como es de todos sabido durante la Edad Media las tres comunidades que habitaban las tierras hispanas estaban organizadas a nivel municipal en aljamas y concejos. Tras la expulsión de los judíos quedaron la aljama mora y el concejo cristiano. Con el decreto de bautismo de 1525 la aljama desapareció o se transformó en concejo, como se verá más adelante. Desde entonces la expresión nuevos cristianos designaba al concejo recientemente constituido al mismo tiempo que lo acotaba y definía frente al de los viejos. Nuevos cristianos o nueva cristiandad designará la pertenencia a la comunidad de los recientemente bautizados.

En la documentación señorial, que durante los últimos tiempos he trabajado con el propósito de estudiar en profundidad a los moriscos aragoneses, los descendientes de los antiguos mudéjares reciben sistemáticamente el nombre de nuevos cristianos cuya representación ante el señor, los otros concejos, las autoridades del rey o del reino la tiene el concejo de los nuevos cristianos. Los cabreos, los censos, las concordias, las capitulaciones, etc. etc., las realiza en nombre de la minoría, asentada en ocasiones en un barrio del lugar, el concejo de los nuevos cristianos. Sólo después de 1610, en perfecta consonancia con lo expuesto más arriba la expresión cristianos nuevos es sustituida por la de moriscos. Los que eran nuevos bautizados hasta el 28 de mayo de 1610 se convierten el 29 (día en que se leyó el bando de expulsión en Zaragoza) en moriscos, término que irremisiblemente designará a perpetuidad a la minoría. Las cartas de población se otorgarán para llenar el hueco dejado por los moriscos, que en la documentación de los respectivos señoríos anterior al destierro son nuevos cristianos. Los panegiristas hablarán de expulsión de los moriscos.

Como he dicho, morisco es el término que define a la comunidad como musulmana, en su religión y en su cultura, y como tal enemiga de la cristiana. Sin embargo, a pesar de lo que machaconamente se ha insistido, creo que es legítimo preguntarse hasta dónde eran realmente musulmanes los moriscos aragoneses y hasta dónde llegaba el antagonismo entre las dos comunidades. Para la Inquisición, para el Consejo de Estado y para el gobierno de Felipe III lo eran. También para quienes escribieron y alabaron la expulsión. Desde el siglo XVII la condición musulmana y el odio entre las dos comunidades ha sido una especie de axioma sistemáticamente defendido. Convicción tan profunda que hechos que admitían otras lecturas, mucho más fructíferas y ajustadas a la realidad, han sido utilizados para reforzar la vieja acusación de renegados por la que fueron expulsados. Entre ese florilegio de hechos que permiten otras lecturas, tal vez merezca destacarse las representaciones teatrales que se hicieron en distintos pueblos moriscos en 1574 y la interpretación que se les ha dado. Se trata de dos piezas en castella-

no, *Auto de la destruyción de Troya y Comedia pastoril de Torcato*. En palabras de Francisco Ynduráin, "obras de la más remontada calidad literaria en la temática de nuestra cultura: guerra de Troya y comedia pastoril no rústica" [10]. Su autor fue Francisco de Arellano, "abitante en la villa de Anbel y natural de la villa de Agreda"[11]. Las obras fueron representadas al menos en Borja y Maleján y evidentemente por moriscos en vísperas de la Pascua de Navidad.

En principio la representación pasó desapercibida. Era una más de las actividades festivas que tenían lugar durante el invierno. Fue precisamente a raíz de la carta, que envió la Inquisición a los comisarios y familiares, exigiéndoles que informasen "si endespués de la pérdida de la Goleta se mostró muy largamente en los nuebos combertidos algún regozijo o fiestas"[12], cuando el comisario Marcos Valforga de Borja concluyó que las comedias se habían hecho para festejar la caída de la Goleta ocurrida cinco meses antes. Incluso encontró una justificación a su sospecha "se a bisto largamente por aber echo una comedia de la destruición de Troya en la qual contenía ciertas palabras las quales ban señaladas en el mesmo acto de la representación que ba con esto"[13]. Lógicamente las obras fueron secuestradas y enviadas a la Inquisición. La actuación del tal Marcos no fue excepcional. Por el contrario se mueve en un contexto de denuncias generalizadas. Cada comisario respondió a la advertencia inquisitorial de la misma manera y cuantas fiestas hicieron los moriscos a partir de agosto fueron calificadas de celebraciones por la toma de la Goleta.

La interpretación del comisario de Borja es sin duda una de las posibles pero no deja de parecer sospechosamente tendenciosa y, en consecuencia, poco o nada creíble. La distancia entre el hecho de armas y los festejos, el momento de la denuncia y la naturaleza de las celebraciones restan verosimilitud a la acusación que está inducida por la Inquisición y parece más una justificación del cargo y una forma de congraciarse o adular al Tribunal que una fría explicación de lo sucedido. Y más si se tiene en cuenta que "las dos obras forman parte del proceso, como piezas de cargo... Lo que no veo es que haya «ciertas palabras» en el auto, que puedan servir de indicio siquiera para acusar de que la obra alude a la caida de La Goleta"[14]. Frente a la denuncia precipitada por la Inquisición, y sin entrar en el ánimo que invadía a los moriscos ante los hechos de armas de los turcos, se podía entender mejor

10. YNDURAIN, Fco., *Los moriscos y el teatro en Aragón. Auto de la destruyción de Troya y Comedia pastoril de Torcato*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1986, p. 7.
11. *Ibídem*, p. 9.
12. *Ibídem*, p. 162.
13. *Ibídem*.
14. *Ibídem*, p. 9. El mismo autor alude a que "acaso en la representación, palabras que leídas parecen inocuas pudieran haber tenido segunda intención". Pero no sé si entonces no resulta más complicado entender el secuestro.

que detrás de las comedias no hay nada más que una de tantas veladas que tenían lugar durante el invierno para distraer las aburridas horas de ocio que dejaba el trabajo del campo. Pero sobre todo merece destacarse, por las obras de teatro representadas, que, cualquiera que fuera su convicción religiosa, el nuevo cristiano conocía bien la cultura occidental y gustaba de la misma. Culturalmente, al menos, estaba fuertemente integrado en el mundo cristiano. "Haré notar [escribe Francisco Ynduráin] que el teatro llegaba hasta lugares apartados y que los moriscos lo representaban"[15]. Y este hecho me parece mucho más importante que la pretendida celebración inquisitorial de caída de La Goleta.

Unos años antes, otro hecho bélico había sido interpretado de la misma manera. La toma de la ciudadela de Menorca por la escuadra turca en 1558 y el potencial peligro que corrió Barcelona despertaron la susceptibilidad inquisitorial hacia los nuevos cristianos. Y así se entendió que, cuantas fiestas se hicieron en algunos lugares del ducado de Híjar, celebraban la inminente llegada de la escuadra turca a Barcelona. Festejos que el Santo Oficio describía unos años después a Felipe II en estos términos: "se vistieron como moros y hizieron juegos de cañas, corrieron toros y otros muchos regozijos"[16]. Los historiadores[17], por su parte, han aceptado la opinión inquisitorial y la han sumado al rosario de pruebas que aducen para demostrar la condición morisca de la minoría y su consideración de quinta columna del turco y de los enemigos de la monarquía católica. Sin embargo, pasando por alto otro tipo de consideraciones, la acusación de la Inquisición no sé si casa bien con el tipo de fiestas que denuncia. Es posible que los conversos celebrasen los éxitos de la armada turca pero llama la atención que lo hicieran con fiestas totalmente cristianas: el juego de cañas y la corrida de toros. Y esto es, en mi opinión, como he apuntado anteriormente, lo realmente importante a la hora de estudiar su integración. De la misma manera me parece motivo de reflexión el que hechos que la Inquisición denuncia como pruebas de la traición morisca, tengan componentes de inconfundible cultura cristiana.

Teatro, juego de cañas, corrida de toros..., diversiones que denuncian una fuerte penetración de la civilización dominante que viene además avalada por otros hechos todavía más relevantes. Según Cervantes, a los moriscos de Aragón se les llamaba en Argel "tagarinos" término que en España designaba a "los moriscos antiguos criados entre christianos viejos, en lugares de Castilla y Aragón, los quales saben igualmente nuestra lengua y la suya, de

15. *Ibídem*, p. 8.

16. AHN. Inquisición, Libro 988, f. 80.

17. REGLÁ, J., «La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II», *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 201. También CARRASCO URGOITI, Mª. S., *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II* (Estudio y apéndices documentales. Estudios de hispanófila 11), Madrid, Castalia, 1969, p. 49.

modo que apenas se pueden distinguir ni conocer, salvo por la orden que con ellos se tiene de que vivan en ciertos barrios"[18]. Otros testimonios confirman también esta integración. Se ajusta bien a mi propósito el de Lupercio Leonardo de Argensola quien en 1604 escribía sobre esta cuestión: "hai en Aragón, como en otros muchos reinos de España, muchos moriscos, aunque en hábito y en lengua no se diferencian de los otros hombres"[19]. Los mismos procesos inquisitoriales testifican que los moriscos aragoneses a diferencia de los valencianos hablan el aragonés o el castellano. La élite no sólo lo habla, también lo escribe.

Si el islam, además de una religión, es una lengua y una cultura habrá que convenir que, al menos, entre la minoría de nuevos convertidos aragoneses, cualquiera que sea su vivencia de la fe mahometana, se ha producido un fuerte desajuste entre lo que impone la religión y sus manifestaciones culturales y entre lo que se ha dicho respecto a la minoría y lo que denuncian estas pruebas. Desajustes que deberían llevar a revisar algunas de las opiniones que se han defendido en el pasado.

Nada diré respecto de su religión. Me limitaré a plantear si se puede calificar de científica la actitud que se ha adoptado frente a las fuentes que han servido para defender la condición islámica de los nuevos bautizados. Mi propósito no es negar tal condición. Pretendo sólo llamar la atención sobre la credibilidad de la documentación utilizada a la hora de definir la religión y religiosidad de los nuevos convertidos y si permite conclusiones universales sobre la minoría. De hecho, en otras esferas de la vida social de los hombres,

18. Cfr. CARRASCO URGOITI, Mª S., *op. cit.*, p. 39.

19. ARGENSOLA LUPERCIO L., *op. cit.*, p. 61. La cita no termina aquí. Pero de lo que dice a continuación una parte, la referida al armamento de los moriscos, es falsa. Escribe que "ni entonces se diferenciaban en el uso de todas armas: agora no pueden traer ni aún cuchillos con punto, por prohibición del Santo Oficio y entonces traían arcabuces". El texto se refiere a 1592 pero ya antes, desde 1558-1559 los nuevos cristianos tenían prohibido por la Inquisición llevar armas mientras el primer desarme oficial se decretó en 1575. También es conveniente explicar el resto de las afirmaciones de Lupercio que responde bien a la doctrina oficial pero que para valorarlo en su justa medida es conveniente integrarlo en su contexto. Continúa diciendo "Generalmente discordan de todos los cristianos viejos que, como sospechan que estos fingen seguir la religión de Cristo, son comúnmente aborrecidos, y todas sus acciones sospechosas". Palabras que pretenden justificar el conflicto con los montañeses y la rebelión de 1591. María Soledad CARRASCO URGOITI, en *op. cit.*, p. 39, dice que "el nuevo convertido no se destinguía, nos dice Argensola, en hábito y en lengua de los demás hombres" y atribuye la cita a Argensola en sus Anotaciones a Cabrera de Córdoba, en p. 46 nota 6. Leídas con detenimiento tales Anotaciones no he encontrado dicha referencia. Es muy posible que la memoria le gastara una mala pasada a la profesora Carrasco Urgoiti. Quien se refiere al hábito y lengua de los nuevos convertidos es Lupercio Leonardo de Argensola en su obra citada, pero Lupercio no escribió las Anotaciones a Cabrera de Cordoba sino su hermano Bartolomé L. de Argensola, quien a su vez sí menciona algunos aspectos, muy positivos por cierto sobre los moriscos, pero no dice nada respecto a su habla y vestimenta. Las notas de Bartolomé Leonardo de Argensola a Cabrera de Córdoba en CABRERA DE CÓRDOBA, L., *Felipe Segundo, rey de España*, Madrid, 1877, T. III, pp. 520-611.

las confesiones obtenidas por la fuerza, con tortura, tendrían una credibilidad limitada. También se ha sabido distinguir entre el mundo de los principios y la realidad, entre la teoría y la práctica, entre el catecismo, el tratado teológico, la obra ascética o mística y lo que es la vida religiosa del pueblo. Pero ¿se ha tenido tal actitud ante los moriscos y las fuentes que hablan de su fe y de su religiosidad?

La otra tesis que ha vertebrado una parte importante de la historiografía ha sido la del odio entre ambas comunidades. Ha sido tal su presencia en los últimos tiempos que se ha considerado el antagonismo como el sentimiento que animaba las relaciones entre las dos partes. Sin embargo, cuando descendemos de las alturas de la política y de la religión a la vida cotidiana de la comunidad aldeana o a los materialistas intercambios económicos, el antagonismo se disuelve en unas relaciones que no difieren sustancialmente de las que mantenían los cristianos en su comunidad y los nuevos bautizados en la suya.

Es verdad que durante la centuria se encuentran conflictos que podrían argüirse en contra de la tesis aquí defendida. Sin embargo, se puede replicar que por su número más que contravenir confirman la norma general de una buena convivencia. Además, salvo puntuales excepciones, ni están vinculados al grupo ni difieren sustancialmente de los habidos entre los propios cristianos o entre los mismos moriscos. Los altercados dentro de la sociedad cristiana en el Aragón del siglo XVI son tantos y tan graves y la delincuencia tan acusada que el rechazo mutuo no puede ser el argumento universal que explique la delincuencia entre moros y cristianos. Precisamente esa tensión social y política, estudiada parcialmente[20], explica mejor que cualquier otro argumento algunas de las medidas tomadas contra la minoría, que incluso en un determinado momento llega a ser su víctima propiciatoria. Es lo que ocurre en 1587 entre los montañeses de Jaca y Sallent y los vecinos de Codo[21]. El conflicto podría ser calificado de confesional. Sin embargo la cantidad de factores ajenos a los bandos, que intervienen, descarta su naturaleza religiosa como única y fundamental explicación. El litigio, muy grave, es ante todo un enfrentamiento entre ganaderos y labradores que, ante la inhibición de unos y permisividad de otros, termina por canalizar las graves tensiones sociales de la zona y políticas del momento.

Los delitos, incluso los enfrentamientos, no deben ocultar que son compañeros inseparables de unas relaciones permanentes entre ambas comunidades que muestran una tendencia sostenida a la aceptación mutua, al respeto e incluso a la integración allí donde más claramente podía manifestarse:

20. COLÁS LATORRE, G. y SALAS AUSENS, J. A., *Aragón en el siglo XVI: alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, Departamento de Historia Moderna, 1982.

21. Este conflicto está por estudiar en profundidad. Una buena aproximación al mismo en COLÁS LATORRE, G. y SALAS AUSENS, J. A., *op. cit.*, pp. 595-610.

en la comunidad rural. Las pruebas de esta tendencia afloran inmediatamente al decreto de bautismo de 1525. El nuevo cristiano pretende ser igual que el viejo. Aspiración que se concretaba en un primer objetivo: pagar lo mismo. La primera percepción que, sin duda, tenía el recién bautizado de la diferencia que le separaba de sus nuevos correligionarios era precisamente económica. En los lugares de señorío los viejos pagaban mucho menos que los nuevos. De ahí que eliminar este, para ellos, importante elemento de diferenciación, fuera una de sus primeras reivindicaciones. Con parecida intensidad pretendía acabar con otro factor de distinción: la organización municipal. Con el bautismo la aljama desaparecía y, por tanto, debía formar un solo pueblo con los viejos y estar bajo la dirección de un mismo concejo. Esta era posiblemente la aspiración de los sectores más acomodados de los recientemente bautizados. La misma demanda apareció entre los cristianos viejos.

Hace años, en 1979, escribía que la dualidad municipal, concejo y aljama, de las poblaciones con las dos comunidades se perpetuó por el egoísmo de los señores tras el decreto del bautismo[22]. El concejo del lugar continuó representando a los cristianos mientras la aljama fue sustituida por el concejo de los cristianos nuevos[23] que defendía los intereses de los recientemente bautizados. También señalaba que en Caspe, la bailía entonces estudiada, había habido, según denunciaban los actos notariales, un movimiento, que debió ser importante, protagonizado por gentes de ambas comunidades para formar un solo concejo[24]. Movimiento que fue abortado por el señor, la orden de san Juan de Jerusalén a la que pertenecía la ciudad caspolina, entonces villa. Ahora, después de las investigaciones realizadas puedo afirmar que las soluciones fueron más complejas y el movimiento de integración más amplio y de más largo alcance. En principio hay que empezar por distinguir entre realengo y señorío. En los lugares del rey la aljama desapareció y con ella los nuevos bautizados quedaron integrados dentro del resto de la población bajo el gobierno y dirección del concejo cristiano mientras su élite dirigente pasaba a estar insaculada en las bolsas de los oficios del concejo. Bien es cierto que, aunque el proceso de esta integración así como los distintos cargos a los que podían acceder está por estudiar, el colectivo parece que fue aceptado con todas sus consecuencias. A partir de 1526 ingresos y gastos de la aljama se integran en la administración del viejo concejo mientras los nuevos vecinos desempeñan dintintos cargos, asisten a los concejos generales y forman parte del colectivo vecinal.

En el caso del señorío la respuesta es más compleja. Donde sólo había nuevos cristianos no hubo ningún problema. La aljama se transformó en

22. COLÁS LATORRE, G., *La bailía de Caspe en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1979, pp. 26-31.

23. *Ibídem*, p. 27, nota 57.

24. *Ibídem*, p. 29.

concejo al mismo tiempo que desaparecían los oficios específicamente musulmanes. Empezó a llamarse concejo de Muel, Alborge, Maleján, etc. A partir de 1525 no he encontrado ni una sola vez la expresión aljama para referirse a una determinada población que antes la hubiera tenido. Ni siquiera allí donde la población era toda de nuevos bautizados, el término concejo se ha hecho acompañar del determinante nuevos convertidos o nuevos cristianos. Cuando el lugar estaba poblado por las dos comunidades, la solución por excelencia, cuando las dos comunidades tenían suficiente entidad, fue la perpetuación de la dualidad municipal. Continuó el concejo mientras la aljama fue sustituida por el concejo de los cristianos nuevos pero hubo excepciones. En Bulbuente, villa próxima a Borja, en el Somontano del Moncayo, el decreto de bautismo supuso la desaparición de la aljama y el establecimiento de un solo concejo, regido por viejos y nuevos cristianos, para una sola población. No debió ser el único caso.

El dualismo concegil, allí donde se mantuvo, fue impuesto, en contra de las tendencias de la comunidad, por los señores. Sin embargo tal división, en contra de lo que pueda opinarse, no parece estar ligada a la condición de nuevos bautizados sino al peso que tenía su contribución en la definición de la renta señorial, a los intereses del señor y al mantenimiento de su prestigio. El nuevo cristiano se mantiene separado del viejo no por su condición religiosa sino porque paga unas rentas más elevadas y además conviene mantener divididos a los vasallos. La actitud señorial parece fácilmente justificable. Sin encontrar otros ingresos alternativos, y la monarquía no se los dio, los señores no podían reducir a sus vasallos las rentas que pagaban por el trabajo de sus tierras ni renunciar a los seculares derechos que tenían sobre la aljama. Tal vez durante el siglo XVI los nuevos cristianos achacasen a su condición de descendientes de moros sus pesadas cargas sin embargo no era así. La explicación no está en la ascendencia o en la religión sino en la propiedad de la explotación[25]. Es posible, que los primeros mudéjares trabajasen las tierras del señor por ser musulmanes pero en 1526 no se podía argumentar semejante principio para eludir la detracción señorial. Sin olvidar que la condición de vencidos y musulmanes pudo estar siempre en el subconsciente de las relaciones entre las partes, a tenor de cuanto ocurre en el señorío y del trato dispensado a los nuevos pobladores tras la expulsión, la detracción que sufre la familia campesina morisca (me refiero lógicamente a la que mediatiza su potencial económico gravemente) no precisa para su explicación recurrir a factores ajenos a los estrictamente económicos. Más aún sólo desde la economía se encuentra una justificación coherente con lo que es el discurso de la exacción en los señoríos aragoneses. Los moriscos pagaban más que los

25. Vid. sobre el tema de la renta señorial COLÁS LATORRE, G. «La historiografía sobre el señorío tardofeudal» en SARASA, E. y SERRANO, E., *Señorío y feudalismo en la Peninsula Ibérica, ss. XII-XIX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1993, T. I, pp. 51-105.

cristianos no porque fueran descendientes de los musulmanes sino porque trabajaban tierras pertenecientes al señor.

Sin embargo, a pesar de que se pueda articular una explicación al margen de la religión y la cultura, la detracción, que soportaba, diferenciaba también a la minoría de la mayoría cristiana y al coincidir con rasgos específicos religiosos y culturales era fácil atribuir aquélla a éstos. La peripecia histórica se interponía en la integración. La exacción, la tributación define al cristiano nuevo frente al viejo pero no es la religión o la cultura la causante de esa diferenciación, aunque el recientemente bautizado no lo sepa, sino la historia. Cuando, después de la expulsión, llega el momento de repoblar los lugares y tierras abandonadas por los moriscos, los señores entregan casas y tierras a los nuevos pobladores en mejores condiciones que las tenían los expulsados; pero eran mucho más pesadas que las soportadas por los viejos pobladores Esta mejora no es producto de la religión sino del mercado de trabajo. Incluso el comportamiento señorial llega a recordar al de 1526 en la política concegil. En ciertos lugares los nuevos repobladores son constituidos en principio como concejo separado e independiente del viejo concejo de la villa.

Los señores mantienen separadas ambas comunidades, pero sin que les empuje otro motivo que la defensa de sus intereses. El pueblo, por su parte, los sectores dirigentes del mismo, mantienen vivas las tendencias a la integración aparecidas en 1526. Lo que, por otra parte, debe entenderse como una prueba fehaciente de las escasas diferencias externas que debía mostrar una comunidad respecto a la otra. La existencia de esa permanente aceptación mutua se puso de manifiesto entre otros lugares en los del señorío del monasterio de Rueda. En 1567 los concejos de cristianos nuevos y viejos de Escatrón (villa aguas abajo del Ebro) y el de Codo (pequeña población vecina de Belchite), que era de nuevos, acordaron salir en defensa del monasterio que, acosado por las deudas, no encontraba otro medio de superar su quiebra económica que la venta de sus lugares a señor laico. Para evitar su enajenación, los tres hicieron frente solidariamente a las deudas que tenía el monasterio. El acta notarial, sumamente interesante, ilustra bien algunas de las cuestiones aquí tratadas. Por eso me atrevo a recoger en estas páginas un amplio extracto de la "Capitulación y concordia hecha entre los jurados, Concejo y universsidat y singulares personas de christianos viejos de la villa d'Escatron y los jurados, concejo y universsidat y singulares personas de christianos nuebos de la dicha villa, y los jurados concejo y universsidat y singulares personas vezinos y habitadores del lugar de Codo de la parte otra"[26].

La concordia se hacía, según las partes por las siguientes razones: "Et primeramente: Attendido y considerado que a noticia de los dichos concejos

26. Cfr. SAN VICENTE, A., *Colección de fuentes de derecho aragonés del Bajo Renacimiento*, Zaragoza, Secretariado de publicaciones de la Universidad, 1970, p. 361.

y universidades... ha llegado que el muy ilustre Rey Gomez de Silva principe de Evoli ha tractado y tracta con los muy reverendos abad, monjes y convento de Nuestra Senyora de Rueda de comprar la dicha villa d'Escatron y lugares de Lagata (nuevos convertidos) Codo, Sanctper del Salz y otros bienes y cosas del dicho monesterio con pretensión que el dicho monesterio está en muy grande necesidat y ruyna por estar cargado de deudas; et attendido que si dicha vendición se effectuasse seria en total ruyna del dicho monesterio y perdición de los dichos vasallos pues de personas que son libertadas y gozan de los fueros, usos y costumbres del presente reyno de Aragón, passando en el dicho Ruy Gomez serían perpetuamente esclabos pues los señores seculares de vasallos en el presente reyno de Aragón les es permitido bien y mal tractar sus vassallos, matarlos de hambre y sed y quitarles sus haziendas sin que dello pueda haber recurso ni apellación alguna al rey nuestro señor ni otra persona alguna; y attendido que en Aragon los vassallos valen mucho y siempre se augmentan las rentas por ellos y si los dichos lugares se ajenassen y al dicho monesterio por ellos se diessen dineros y censales por el tiempo todos se consumirian y consumidos quedaria el dicho monesterio perdido, lo que no acaescera tubiendose los lugares como siempre los ha tenido; por tanto y por otras justas causas y razones nuestros animos a lo infrascripto hazer mobientes y por remediar las cosas del dicho monesterio y necessidades de aquel et porque siempre se este como ha estado celebrandose los divinos officios con muy grande debocion y no dar lugar a que dichos villa y lugares sean separados de la casa y monesterio...como vasallos fidelissimos del dicho monesterio para las cosas infrascriptas hazemos entre nosotros dichos tres Concejos, el uno de los jurados Concejo y universsidat de christianos viejos de la dicha villa d'Escatron y el otro de los jurados, Concejo y universsidat y singulares personas de christianos nuebos de la dicha villa, y el otro de los jurados, Concejo y universsidat y singulares personas del dicho lugar de Codo los quales dichos tres Concejos por pacto especial entre nosotros inido y concordado prometemos y nos obligamos los unos a los otros et viceversa de contribuyr y realmente pagar cada uno de dichos tres Concejos por yguales partes todas y qualesquiere sumas siquiere cantidades de dineros y otras qualesquiere cosas que se hubieren de pagar a los muy reverendos abbad, monjes y convento del dicho monesterio de Nuestra Señora de Rueda et por ellos ad aquellas personas o personas, cuerpos, collegios y universidades que se hubieren de pagar..."[27]. Cristianos viejos y nuevos juntos para mantener su condición de vasallos de iglesia que era privilegiada respecto a la que tenían los hombres de señorío laico. Hasta tal punto era privilegiada que, como el resto de los vasallos de iglesia, no importaba fueran estos cristianos viejos o nuevos, estaban equiparados jurídicamente, se entiende en el disfrute de los derechos y recursos del Justicia de Aragón, a los hombres libres, como recoge el texto citado.

27. *Ibídem*, p. 362.

Iguales en sus derechos individuales, las buenas relaciones existentes entre ambas comunidades dentro de la villa de Escatrón quedaban confirmadas en la fusión de los dos concejos que tuvo lugar en 1583. Como ocurría con el monasterio, tampoco la hacienda municipal de los cristianos nuevos gozaba de buena salud. En realidad estaba en bancarrota y los expertos no encontrarán otra solución que la disolución del concejo de los nuevos en el de los viejos. Aceptada la propuesta por cada colectivo, fue aprobada a continuación por el abad, monjes y capítulo del monasterio de nuestra señora de Rueda[28]. Era el 12 de diciembre de 1583. Cuanto sucede en Escatrón, y esto es lo que realmente me interesa señalar, no parece estar presidido por el odio, el antagonismo o la separación visceral de las dos comunidades. Responde más bien y se explica mejor, si se acude a otras razones distintas a los hasta ahora masivamente manejados para explicar las relaciones entre las dos comunidades.

La tesis del antagonismo lleva a pensar, incluso presupone, que cada una de las partes vivía encerrada en sí misma y de espaldas a la otra a la que rechazaba por principio. Esto sería especialmente acusado en el caso del morisco quien se negaría a aceptar todo lo cristiano, no sólo la religión sino también la sociedad y el ordenamiento político y con él los derechos que le garantizaba. Rechazo al que respondería la mayoría cristiana con la misma moneda. Abandonado a su suerte, el morisco sería fácil presa de todos los desaprensivos. Especialmente de los señores. Sin embargo, la realidad se muestra distinta. El cristiano nuevo, como hacía el viejo, aceptó y buscó la protección que le brindaba el régimen político aragonés mientras las instituciones aragonesas lo protegieron sin reparos como hacían con cualquier aragonés. Y lo hicieron por una sencilla razón: para la Diputación y el Justicia el morisco era un aragonés más y como tal tenía los mismos derechos que el resto de la población. Esta valoración aparece claramente en el texto que se recoge a continuación y no es evidentemente la única prueba que se puede aducir. El 20 de septiembre de 1590, Codo, el pequeño concejo de nuevos convertidos, citado más arriba, otorgaba poder a Juan de Villafranca y Martín de Lanuza, notarios causídicos de Zaragoza para que pudieran "parezer y parezcan en la corte del señor Justicia de Aragón y ante qualesquiere señores, lugarteniente o lugartenientes suyos, en juizio y público consistorio y fuera de la celebración del, según y como para lo infrascripto más convenga y en qualquiere processos de firmas[29] inhibitiones assí privilegiadas, ca-

28. AHN, Clero, leg. 8531-8532, nº19, legª 2, s.f.

29. No es fácil sintetizar en unas escuetas líneas qué era la Firma. Para el lector lego en historia de Aragón posiblemente le sea suficiente con saber que se trataba de uno de los recursos jurídicos, el otro era la Manifestación que expedidos por el Justicia garantizaban los derechos "constitucionales" de los aragoneses. En este caso concreto se trata de las Firmas que emitidas por el Justicia, a petición de los moriscos de Codo, ordenaron al abad desistir de su empeño de gravar con nuevos impuestos e imponer nuevos derechos a sus vasallos, contravi-

suales como bolanderas de qualesquiere género, calidad y specie que sean, que a instancia nuestra y de todos nuestros antepassados y del dicho concejo, universidad y singualares personas, vezinos y habitadores del dicho lugar de Codo assí concegil como singular y particularmente o de qualquiere de nossotros y dellos se hayan hecho y obtenido hasta el día presente en qualesquiere días, meses, anyos y lugares y ante y por qualesquiere señores lugarteniente o lugartenientes de dicha Corte dadas, proveydas y despachadas contra los muy illustres y muy reverendos señores abad y monjes y convento de nuestra señora de Rueda, señores nuestros y del dicho lugar siquiere contra sus alcaydes, justicias, officiales y ministros, comissarios, procuradores, arrendadores y personas assí ecclesiásticas como seculares del dicho monasterio o en su nombre que oy son y por tiempo han sido las quales y cada una dellas aquí queremos haver y tenemos por recitadas, expressadas y calendadas"[30]. El documento podía haber sido emitido por cualquier concejo de hombres libres. Y demuestra que los nuevos cristianos no sólo podían acogerse a la protección del Justicia sino que se habían acogido y que éste además había dispensado su protección sin condiciones. El cristiano nuevo, el morisco renegado y enemigo de la monarquía, según la Inquisición y el Consejo de Estado, es para el Justicia un aragonés más y, por tanto, con todos los derechos y privilegios que los Fueros otorgaban a los hombres libres y de Iglesia de Aragón. Por eso lo defenderá contra sus convecinos o contra sus señores cuando éstos amenacen sus derechos. Desgraciadamente nada podrá hacer cuando la Inquisición ande de por medio pero tampoco en esto hay discriminación. Ni el Justicia ni la Diputación pudieron defender a los viejos cristianos ni al propio reino de los abusos inquisitoriales.

Para la monarquía y la Inquisición, los nuevos bautizados de moros eran renegados y traidores, moriscos, y como tales fueron tratados y expulsados. Pero ni el Santo Tribunal ni el Consejo de Estado ni sus corifeos tienen el monopolio de la verdad ni agotan la realidad. La otra documentación, la que no está metida en asuntos de religión ni en razones de estado, ni acusa ni discrimina al recientemente bautizado. En ocasiones ni siquiera lo identifica, y cuando lo hace, lo muestra como nuevo cristiano, es decir, de camino hacia su total integración en la sociedad cristiana y, por tanto, progresivamente alejado de su vieja condición musulmana. Y esta realidad parece al menos tan creíble como la ofrecida por el aparato del Estado. ¿Cómo era realmente la minoría de cristianos nuevos de Aragón?

---

niendo los pactos y concordias que establecidos en el pasado regulaban las relaciones entre las partes. Para más información sobre la Firma y la Manifestación puede acudirse a: FAIREN GUILLÉN, V., *Antecedentes aragoneses de los juicios de amparo*, México, Universidad Autónoma, 1971, pp. 65-105. BONET NAVARRO, A., *Procesos ante el Justicia de Aragón*, Zaragoza, Guara Editorial, 1982, pp. 108-166.

30. AHN, Clero, leg. 8533, lig. 3, nº 34, s.f.

MORISCOS ANDALUSÍES EN PASTRANA. LAS QUEJAS DE UNA MINORÍA MARGINADA DE MORISCOS, CON NOTICIAS SOBRE SU PARALELISMO EN EL REINO DE GRANADA

*Aurelio García López**

En particular la región de Castilla La Mancha carece de un estudio global de los moriscos. Por nuestra parte nos decidimos a realizar un breve estudio sobre la comunidad granadina instalada en Pastrana (Guadalajara)[1].

No era todo poseer una amplia solvencia económica y haber creado un centro textil de los más incipientes de Castilla para que fueron considerados con las mismas condiciones de igualdad los moriscos de Pastrana que la restante población cristiana vieja de esa localidad[2].

Iniciado ya el reinado de Felipe III, en los primeros años del siglo XVII, la población morisca de Pastrana estaba compuesta por unas 2.000 personas, aproximadamente un 30 por 100 del total de la población[3]. Era un porcentaje

* Universidad de Alcalá de Henares.

1. Sobre los moriscos de la ciudad de Guadalajara, véase: GARCÍA LÓPEZ, Aurelio: *Moriscos en Tierras de Uceda y Guadalajara (1502-1610)*, Diputación Provincial de Guadalajara, Guadalajara, 1992.

2. Sobre la importancia económica de los moriscos de Pastrana, véanse los siguientes estudios: PRIETO BERNABÉ, J. M.: «Aproximación a las características antropológicas de la minoría morisca asentada en Pastrana en el último tercio del siglo XVI», en *Wad-Al-Hayara*, 14, 1987, pp. 355-362; id., «Los moriscos en Pastrana, según el censo de 1573», en *Actas del primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Vol. VII, 1989, pp. 269-282; MARTÍNEZ MILLÁN, M.: «Bienes raíces de los moriscos de Pastrana», en *Actas del Simposio Les morisques et leur temps*, celebrado en 1981 en Montpellier (Editions du CNRS, Paris, 1983), pp. 413-430; GARCÍA LÓPEZ, Aurelio: *La estructura socio-económica morisca en la jurisdicción de Pastrana (1579-1610)*, Memoria de Licenciatura (inédita), Universidad de Alcalá de Henares, 1993.

3. LAPEYRE, Henry: *Geografía de la España Morisca*, Historia i societat, 14. Valencia, 1986, pp. 214. En el momento de la expulsión contabilizaban 2.214.

muy elevado, lo cierto es que los granadinos se habían configurado como un grupo con conciencia y mentalidad propia, pero muy desarraigado dentro de la sociedad cristiana.

Domínguez Ortiz, en 1992, ponía de manifiesto por primera vez, la posible organización y mentalidad que tuvieron los miembros de esta comunidad:

> "... querríamos ahondar en la psicología de los expulsados, saber cómo reaccionaban ante la nueva situación, hasta que punto conservaron su estructura de grupo, su mentalidad, sus tradiciones, sus creencias; averiguar si fueron impermeables al entorno, a la influencia de aquella sociedad cristiana en la que vivieron inmersos durante cuarenta años, plazo insuficiente para producir un cambio radical, pero susceptible de proporcionar cambios de actitud, e incluso algunas conversiones individuales"[4].

Veamos, por nuestra parte, lo adecuada que es la cita anterior, observando la peculiaridad que tuvieron los moriscos asentados en el señorío de Pastrana.

Según los disidentes de Pastrana eran discriminados e insultados públicamente al llamarles *moriscos*. Pues, en 1602, el "representante de los naturales del reino de Granada" se presentaba a la reunión del concejo, indicando que no fueran llamados los miembros de la comunidad que él encabezaba: "que no los llamen moriscos y otras palabras injuriosas".

Los granadinos fueron ignorados por las autoridades municipales, y discriminados en sus propuestas. Serafín de Tapía ha señalado esta discriminación que sufrió la comunidad morisca de Avila[5].

Las quejas expuestas por el representante de los naturales del Reino de Granada, en el concejo de Pastrana, dice así:

> "En este ayuntamiento se hiço rrelación como a pedimento de los naturales del Reyno de Granada, sobre que no los llamen moriscos ny con otras palabras injuriosas so ciertas penas lo qual se ha pregonado públicamente en esta villa como mas largo consta de la dicha provisión, que vea el dicho ayuntamiento lo que convenga, y visto por el dicho ayuntamiento; se ordeno e mandado que se suplique a su majestad sobre la dicha provision y se hagan las diligencias necesarias; y por no aver entendido otra cosa que su majestad por sus reales premgaticas los llaman de moriscos y por no diferenciar en nombre no se pueden entender quales son del dicho reyno de los cristianos viejos y por lo qual conviene que se suplique a su majestad de la dicha provisión"[6].

---

4. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: «Pastrana en la coyuntura histórica del reinado de Felipe II», en *La Princesa de Éboli y Pastrana*, Ciclo de conferencias celebrado en Pastrana en 1992 en el IV Centenario de su muerte. Diputación Provincial de Guadalajara, 1993, p. 86.

5. TAPIA SÁNCHEZ, Serafín de: *La comunidad morisca de Avila*, Salamanca, 1991, pp. 282-284.

6. AMP (Archivo Municipal Pastrana), Actas del concejo, sesión 2 de marzo de 1602.

Las autoridades municipales se desentienden del problema, responden que eran llamados así en las pragmáticas Reales, y por tanto a ellos no les corresponde solucionar este malestar de los disidentes granadinos.

Es sin duda una noticia, curiosa, que nos obliga a replantearnos el significado de la palabra "morisco" y su empleo por la historiografía actual. El uso del término "morisco" como adjetivo es anterior a su empleo para definir a un grupo social específico. Se había empleado como un adjetivo de un instrumento musical o de una característica musical, como así aparece en el poema de Alfonso XI y el en Libro del Buen Amor[7]. Actualmente designa al musulmán convertido al cristianismo y que fue expulsado de España, y que se estableció en el Magreb[8].

Podría ser, a nuestro entender, más apropiado llamarles "andalusíes" en vez de "moriscos" que ellos consideran como un insulto. Puesto que la palabra "morisco" tiene un sentido despectivo[9]. Aunque los andalusíes son aquellos musulmanes nacidos en España que se instalan en las ciudades del norte de Africa sin haber vivido bajo el dominio cristiano manteniendo su cultura y su lengua intactas[10].

Entre la documentación emanada de la administración castellana se puede encontrar para su designación tanto la voz "moriscos" como "naturales del reino de Granada". Es un caso muy curioso que a partir del alzamiento de las Alpujarras prolifera entre las pragmáticas reales el término morisco. En las reuniones del concejo de Pastrana se empleaban ambas palabras.

Fue más la voz "moriscos" empleada como término discriminatorio por autoridades reales, municipales e inquisitoriales, que por las personas del pueblo que convivían con esta minoría marginada, es curioso, que escribanos públicos en sus escrituras notariales les llamen "naturales del reino de Granada" o los "nuevamente convertidos del Reino de Granada".

En la documentación eclesiástica se emplea la palabra "morisco". Incluso en los Sinodales del arzobispado de Toledo de 1583, en su constitución 107, aunque en su título aparece la palabra "Cristianos nuevos", pero en su texto se reitera el término "morisco", ridiculizan que se les llame como cristianos nuevos del Reino de Granada: "de los que vulgarmente se llaman cristianos nuevos, que del reyno de Granada han sido traydos a este nuestro arzobispado"[11].

---

7. GÓMEZ RENAU, Mar: *Comunidades marginadas en Valladolid. Mudéjares y moriscos*, Valladolid, 1993, pp. 73-74.
8. EPALZA, Míkel de: *Los moriscos antes y después de la Expulsión*, Madrid, 1992, p. 16.
9. *Ibídem*, p. 17.
10. BUNES IBARRA, Miguel Angel de: *La Imagen de los musulmanes y del Norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, C.S.I.C., Instituto de Filología, Madrid, 1989, p. 125.
11. Constituciones Sinodales hechas por Don Gaspar Quiroga, Cardenal, arzobispo de Toledo, Madrid, 1583. BN, R- 28.698, f. 65.

La curia emplea la palabra "moro" para designar un significado de pagano. En Pastrana, en 1582, tenemos un caso clarísimo de discriminación en la utilización de la voz "moro", es detenido por Liébana[12] el disidente Miguel Pérez, llamado moro verde, acusado por las muertes y robos que se habían producido en la ribera del Tajo[13].

Se les puede denominar igualmente andalusíes por haber mantenido su cultura y tradiciones árabes durante su estancia en Pastrana. Era muy habitual entre los moriscos de Pastrana hablar en algarabía. En 1602, los oficiales del concejo ordenaban pregonar la pragmática en la que se prohibía hablar en algarabía a los moriscos, puesto que llegaban quejas de la población cristiana vieja sobre su empleo habitual:

> "Otro si se ordeno e mando que se pregone en el placa publica de esta villa la pragmática de su majestad que habla sobre los del reino de Granada no puedan hablar algarabía y las demás cosas que en ellas se declaran que según de e cumpla como en ella se requiere so las penas en ella declaradas"[14].

El concejo se limita –o pretende limitarse– a cumplir las pragmáticas reales, mediante, incluso, una fuerte presión de sus señores, los duques de Pastrana, que estaban a favor de un trato favorable hacia sus vasallos moriscos, aunque en ello hubiera que quebrantar las leyes reales[15].

Son varias las reuniones del concejo en que se indica que los moriscos de esta localidad hablan en algarabía. Un grupo de ellos habían sido instalado en caseríos, como era La Pangía que se encontraba a dos leguas del núcleo urbano, donde vivían de forma independiente sin tener iglesia ni control algunos por las autoridades cristianas. En Pastrana, habían levantado un barrio extramuros de la población, que denominaron Albaicín, en recuerdo al de Granada, de donde procedían la mayor parte de ellos. Circunstancias aclaratorias, en la que comprobamos que mantenían viva su lengua que practicaban comúnmente entre los miembros de esta comunidad, y en muchos casos con total libertad.

Igualmente, había mantenido esta comunidad un amplio nivel cultural, y con algunos miembros cultos; sabemos que, en 1603, contaban con su pro-

12. Sobre los asesinatos de cuadrillas de moriscos en las ciudades castellanas, véanse: JANER, F.: *Condición social de los moriscos en España. Causas de su expulsión y consecuencias que esto produjo en el orden económico y político*, Madrid, 1857, p. 272; VINCENT, Bernard y DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Historia de los moriscos. Vida y Tragedia de una minoría*, Madrid, 1984, p. 60. El doctor Liébana juez de comisión sobre el castigo de los moriscos, en 1583, recibe una prórroga de 50 días para terminar los asuntos en los que había sido encomendados, puesto que su mandato cumplía en 20 de abril de 1583 (AGS, RGS, 1583, marzo, 31).

13. APNP (Archivo Protocolos Notariales Pastrana), e.p. Sebastián Cano, 18 diciembre 1582.

14. AMP, Actas del concejo, 2 de marzo de 1602.

15. GARCÍA LÓPEZ, Aurelio: «La Princesa de Éboli y Pastrana», en *Wad-al-Hayara*, 21, 1994, pp. 51-110.

pio maestro de primeras letras que enseñaba a los niños moriscos[16]. De Pastrana era Muhammad Al-Wazir, que redacta para el sultán Muley Zaidán un manuscrito en castellano que se titula *Apología contra la ley cristiana*[17]. Entre los moriscos que permanecieron en Pastrana después de la expulsión, algunos de ellos que fueron procesados por la Inquisición de Toledo, declaraban saber escribir en árabe. Este es el caso entre otros, de Diego Alguacil, que, en 1613, en el proceso que se le siguió, declaraba que conocía oraciones en árabe y las sabía traducir al castellano[18].

Finalmente –y esto es lo más significativo e importante–, que gracias al descubrimiento en las casas dejadas por los moriscos al ser expulsados de unos lotes de libros escritos en árabe se puede pensar en el fuerte arraigo que tenía la cultura musulmana entre las élites moriscas de Pastrana[19].

A través de la queja, en la que indican que no sean llamados *moriscos*, vemos su conciencia de grupo. Puesto que esta comunidad al contar con su represente propio, es que tenía derecho de poder reunirse todos ellos para darle su opinión, y ésta fuera presentada en el concejo.

Habría que recordar que los moriscos granadinos tenían prohibido reunirse desde la promulgación de la pragmática de 1572. Es importante, porque mantiene su conciencia de grupo para defenderse ante los atropellos que se cometen contra ellos.

Pero, sin duda, la comunidad de Pastrana había avanzado muchisimo en este sentido, ya desde 1594, tenían permitido reunirse para tratar sus asuntos. En ese año, los moriscos ante los numerosos pleitos que tenían por sus agravios y deudas económicas con la población cristiana vieja tuvieron que solicitar al rey, una licencia para poder reunirse y defender sus numerosos pleitos. Ante esta petición, que es aceptada por Felipe II, se informa por provisión Real a los alcaldes ordinarios de Pastrana, que entre las noticias que tenían de los moriscos de esa localidad:

16. AMP, Actas del concejo, 26 de abril 1603.

17. BN, Mss. 9074, titulado *Apología contra los Artículos de la ley Cristiana*. Sin fecha. Aparece el nombre del autor como *Muhamad alguazir*. El apellido se escribe con la misma gráfica como en la documentación de Pastrana, empleando la z en lugar de la c. Sobre este autor, véanse los siguientes trabajos: SAAVEDRA Y MORAGAS, D.: «Discurso que el Excelentisimo señor don Eduardo Saavedra leyó en Junta Pública de la Real Academia Española, el día 29 de diciembre de 1878, al tomar posesión de su plaza de Académico de número», en Memorias de la Real Academia Española, tomo VI, Madrid, 1889; CARDAILLAC, L.: *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977, pp. 187 y 195; WIEGERS, Gerard: «Diplomatie et polemique anti-chetienne: Naissance et influence de l'oeuvre de Muhammad Alguazir (Vers 1021/1621)», en *Le Ve Centenaire de la Chute de Grenade 1492-1992*, Tomo II, Ceromdi, 1993, pp. 747-756.

18. AHN, Inquisición, legajo 2106-13.

19. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Madrid, 1986, p. 43.

"que heran tantas las molestias y vejaciones que cada día recibían que vos las dichas justicias y de otras muchas personas que les hacían que no podían dejar de acudir ante nos a pedir remedio de ello; para lo qual y según los pleitos e causas que sobre ellos les moviades, avia menester darles poder e curadores, letrados y otras personas que les ayudasen e para ello juntarse a dar sus poderes e por que se themian que si lo haçian los prenderiades y hariades sobre ellos muchas molestias y vejaciones, nos pidio y suplico le diésemos dar nuestra carta e provisión para que lo dicho que parte e los demás naturales del reyno de Granada se puedan juntar luego y cada quando se les ofreciere a dar el poder o poderes que sean nesçesarios a las personas que les convenga sin que sobre ello les hagáis agravio ni bejación alguna".

El consejo Real accede a esta petición, y ordena: "os mandamos que quiriendose juntar los naturales del dicho reino de Granada alistados en la dicha villa a tratar y platicar acerca de lo suso dicho, e dar poder para seguir sus pleitos e causas e pedir su justicia sobre ello los dejéis e consistais hacer por una vez estando presente vos el dicho alcalde mayor o uno de vuestros alcaldes hordinarios y no de otra manera alguna"[20].

Contar con el privilegio de reunirse en presencia del Alcalde Mayor y poder elegir un Procurador para que defendiese sus pleitos, era una circunstancia que ya había tenido su antecedente inmediato en el denominado "Procurador" que los nuevamente convertidos del Reino de Granada poseían con anterioridad a 1568, en Granada. La comunidad morisca del reino de Granada contaba con su propio receptor y procurador, que manifiesta sus quejas al consejo Real en nombre de los nuevamente convertidos del reino de Granada[21].

Las quejas por parte de los moriscos por ser discriminados cuando se presentaban ante la justicia[22] fueron muy corrientes entre la población granadina repartida por el interior de Castilla. Sobre todo, en las que decían que no podían defenderse de sus pleitos. En 1592, los moriscos de Ciudad Real se quejaban al consejo Real de Castilla sobre este asunto[23]. Ese mismo año, Juan Fernández, morisco de Pastrana, se querella contra la sentencia del pleito que mantenía con doña Magdalena de Covarrubías[24].

20. APNP, e.p. Sebastián Cano, 10 abril 1595. Se inserta el traslado de la cédula real, dado en Madrid a 19 de marzo de 1594.

21. AGS, RGS, 1558-VIII-9. Título de Procurador de los nuevamente convertidos del reino de Granada a Jorge de Baeza.

22. TOMÁS Y VALIENTE, F.: *Manual de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1979, p. 176. La comunidad marginada morisca no tuvo derecho alguno, se trataba de una comunidad cultural "segregada, reducida y marginada".

23. AGS, RGS, 1592, enero 21.

24. AGS, RGS, 1592, noviembre 15.

Fueron quejas expuestas por los disidentes granadinos que se produjeron desde los primeros días de su repartimiento por tierras castellanas. En 1571, los moriscos del Campo de Montiel, escribían al Consejo Real de Castilla, quejándose de los malos tratos que recibían por la justicia:

> "criminalmente a todos los vecinos del dicho campo que pareçieren culpados... nos hizo relaçion diciendo que por el mes de octubre o noviembre que agora avia pasado, estando en todos los pueblos del dicho Campo de Montiel y les avian saqueado sus casas e abiertas e se las abian llevado con grande alboroto y escandalo e a ellos les habían hecho muchos malos tratamientos y en la villa de Membrilla e Solana y Villanueva de los Infantes avian muertos siete o ocho de ellos sin causa ni raçon alguna no avian podido ni habian pedir su justicia porque no podía salir a darnos noticia de ello ni tenían ningún remedio porque los alcaldes de los dichos lugares les hazian otras muchos malos tratos e demás de esto no podian ni osaban salir del dicho campo porque les apaleaban y diciéndoles moros perros"[25].

Especialmente relevante es, en este sentido, la noticia anterior de los moriscos del Campo de Montiel; su grado de discriminación fue fuerte en los primeros años de asentamiento en tierras castellanas por el pueblo y autoridades municipales. Después de unos años de asentamiento fuera del Reino de Granada, los granadinos fueron rehaciéndose económicamente y creando su conciencia de grupo. Este es el caso, entre otros, de los moriscos de Pastrana, cuyos privilegios de 1594 no se produjeron al azar. Pues, sabemos que con anterioridad a ese año, ya se reunían de forma secreta. En 1582, se indicaba que todos ellos eran "muy ricos y bien tratados" que tenían su propio jefe, llamado Sebastián Suárez, quien había conspirado junto a otros moriscos granadinos repartidos por las ciudades de Castilla para provocar un levantamiento de los moriscos con la ayuda de las tropas francesas del príncipe de Bearn, pero su conspiración fue desarticulada en 1582[26]. También se reunían secretamente, según ha señalado Juan Blázquez en la población conquense de Cañaveruelas, con otros disidentes de Huete y Guadalajara[27].

El poder contar con un representante propio fue una circunstancia que hizo que su voz fuera escuchada por las autoridades municipales, otro caso es, que fuera admitidas o respetadas sus continuas protestas.

Es un hecho que demuestra que se preocupaban por su conciencia de grupo y por crear su propia comunidad para defender sus intereses. En numerosas ocasiones aparecen noticias en las actas del concejo, donde se menciona una protesta o petición del "representante" de los naturales del reino de Granada. Pero sus quejas en el concejo apenas eran atendidas. El malestar

25. AGS, RGS, 1571, junio, 8. Oficio al Gobernador del Campo de Montiel.

26. CONTRERAS, Jaime: «Bandolerismo y Fueros: El Pirineo a finales del siglo XVI», en *El Bandolero y su imagen en el siglo de Oro*, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 55-78.

27. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Madrid, 1986, p. 38.

de la comunidad morisca quejándose de los tratos de que eran objeto por parte de autoridades municipales y clérigos, había sido muy habitual con anterioridad al levantamiento de las Alpujarras.

No les había ido mejor la suerte a los granadinos con anterioridad a ser expulsados del reino de Granada en 1570; en la lucha por la igualdad de condiciones y el cumplimiento de las capitulaciones promulgadas por los Reyes Católicos. Así, por ejemplo, entre 1555 y 1568, los *naturales del reino de Granada* declaran un gran número de discriminaciones al consejo Real de Castilla. Fue en el Memorial de 1526, presentado a Carlos V, donde los moriscos presentaron sus primeras quejas por los malos tratos que padecían[28].

Es en estas quejas donde podemos ver la actuación cada vez más drástica de Felipe II con los moriscos granadinos. La historiografía hispana e hispanística se ha ocupado ampliamente desde el siglo XIX de la actuación que tuvo Felipe II hacia los moriscos –en especial, hay que decirlo, de los granadinos–. Así mismo, en los últimos años han vuelto a proliferar estos estudios con motivo del cuarto centenario de su muerte, que se celebrará en 1998[29], así que hacer nuevas aportaciones es más que difícil.

Por nuestra parte nos centramos en la documentación procedente del Registro General de Sello, fondo documental escasamente manejado para el período de Felipe II por no encontrarse catalogado, a través de un estudio de las Provisiones Reales dadas por el monarca a los moriscos granadinos, y las múltiples quejas por el escaso respeto y comprensión que hubo hacia la comunidad morisca en el cumplimiento estricto de los acuerdos, capitulaciones y provisiones reales que se les iban imponiendo para conseguir una integración más rápida en la sociedad cristiana.

Observamos en la documentación del Sello como las quejas de los "naturales del Reino de Granada" se van incrementando desde la centuria de los años 50 del siglo XVI hasta provocar la rebelión de las Alpujarras. En esta sección del Archivo General de Simancas aparece una amplia tipología de demandas de los moriscos ante el Consejo Real de Castilla. Entre ellas, podemos destacar: el rechazo de Felipe II a renovar los Edictos de Gracia, no poder llevar armas, los altos servicios ordinarios y extraordinarios que tenían que pagar, la discriminación sufrida por parte de las autoridades reales y el no poder poseer esclavos negros.

Así pues, desde el comienzo del reinado de Felipe II hasta el levantamiento de las Alpujarras pasan más de diez años en que la intransigencia hacia el problema morisco se va incrementando y se abandona toda política de asimilación pacífica y meditada.

---

28. ARANDA DONCEL, A.: *Moriscos en Tierras de Córdoba*, Córdoba, 1987, p. 54.

29. Entre los numerosos estudios destacamos, BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R.: «Felipe II y los moriscos. El intento decisivo de asimilación, 1559-1568», en *Estudios de Historia de Valencia*, Valencia, 1978, pp. 183-201.

Las capitulaciones otorgadas por los Reyes Católicos el 25 de noviembre de 1491[30], darán lugar a una nueva relación entre la población granadina y sus nuevos gobernantes, pero las aparentes ventajas dadas a los musulmanes que permanecen en el reino de Granada, como eran el mantenimiento de su cultura y costumbres islámicas fueron en "apariencia". Puesto que a partir de la segunda mitad del siglo XVI, coincidiendo con la llegada al poder de Felipe II se irán reduciendo y provocarán el levantamiento morisco.

La historiografía del siglo XIX puso de manifiesto que las numerosas ventajas dadas por los monarcas a los musulmanes para conseguir una rendición más pronta del pueblo, eran imposible de mantener en un estado centralizado y cristiano. Manuel Danvila indica al hablar de las Capitulaciones, que fueron el "origen de desorden, una causa originaria de perturbación" siendo la causa originaria de ochenta años de enfrentamiento morisco-cristiano como causa de la intransigencia y poca habilidad de negociación de la monarquía[31].

Los problemas exteriores de la Monarquía Hispánica habían distraído a Felipe II de la situación de los moriscos tanto valencianos como granadinos. Fue a partir de 1559, tras la finalización de los enfrentamientos con la monarquía francesa y la firma del Tratado de Chateau-Cambreis, movió a Felipe II a llevar a cabo una autentica evangelización de las comunidades moriscas peninsulares[32]. Felipe II sabía que la integración de los moriscos en las condiciones que se encontraban en el reino de Granada era realmente difícil, se necesitaba tomar medidas prontas en el asunto. La conversión en apariencia asusta al rey. Para ello, intentó llevar a cabo su evangelización definitiva. La jerarquía eclesiástica y la Inquisición deseaban una conversión auténtica[33]. Designa a personajes de su confianza para ocupar las sedes arzobispales de Granada y Valencia, e incluso reúne concilios para debatir el problema. En el Sínodo de Granada de 1565 se produce un cambio radical en la política empleada contra los moriscos[34].

Felipe II nunca estuvo a favor de los Edictos de Gracia concedidos a los moriscos. Aunque la Inquisición tenía en los moriscos una amplia fuente de

30. Sobre los textos y provisiones reales, véase: GARRIDO ATIENZA, M.: *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1910.

31. DANVILA Y COLLADO, M.: *La Expulsión de los moriscos españoles*, Madrid, 1889, p. 70.

32. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R.: «Proyectos de aculturación en Valencia. De Tomás de Villanueva a Juan de Ribera», en *Actes du II Symposium Internacionel du C.I.E.M.*, Túnez, 1984, p. 54.

33. Sobre la actuación de la Inquisición con los moriscos granadinos, véanse los siguientes trabajos: GARCÍA IVARS, Flora: *La represión en el tribunal Inquisitorial de Granada. 1550-1819*, Madrid, 1991; GARRAD, K.: «La inquisición y los moriscos Granadinos, 1526-1580», en *Bulletin Hispanique*, 1965, pp. 63-77.

34. VINCENT, Bernard y DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *op. cit.*, p. 32; MARÍN OCETE, A.: «El Concilio Provincial de Granada de 1565», en *Archivo Teológico Granadino"*, 1962, 25, pp. 23-178.

ingresos[35]. Este hecho lo comprobamos en 1559, cuando se quejaban los moriscos de Granada, diciendo:

> "que en la solicitud de los negocios que prenden en el Consejo de la Santa Inquisición cerca del edito de gracia que por sus partes se piden de que a mas de dos años se trata, se han gastado setecientos y setenta y un mil y novecientos e noventa e cinco maravedíes, ansi en la solicitud y otorgar poderes, como en otros gastos y jornadas que sobre ello se han hecho a esta nuestra corte y Flandes"[36].

Era un gran desembolso económico para conseguir una cierta tolerancia para mantener sus costumbres y tradiciones. Pero, pronto estas libertades y excesiva tolerancia no fueron del agrado del monarca y decidió reducir las libertades que recibían sus súbditos granadinos. Este nuevo giro en la política del monarca produjo a los moriscos múltiples gastos en la negociación del Edicto de Gracia, que no eran atendidos con prioridad por el monarca.

Otra molestia ocasionada a los moriscos fue la de no permitirles que llevaran armas. En el reino de Valencia por Orden Real se desarmó a los moriscos en enero de 1563[37]. Ese mismo año, en el mes de mayo, Felipe II dirigió al capitán General de Granada una cédula Real por la que obligaba a los moriscos a presentar todas sus armas y los que tuvieran licencia para usarlas a declararlas dentro de cincuenta días, bajo pena de galeras[38]. En el Reino de Granada ya se estaba debatiendo el tema de la posesión de las armas. En 1554, se había escrito al corregidor para que tomase medidas contra los moriscos que llevan armas en las Alpujarras sin licencia para ello[39].

Eran controlados prácticamente en todas sus actividades económicas. Tenían también algunas trabas en su vida comercial. En 1560, se ordenaba por el Consejo de Castilla a las justicias locales:

> "que las justicias de ella han començado a hazer molestias y vejaciones a sus partes so color de una pragmática que avia sido fecha en Madrid el año pasado de quinientos e cinquenta e dos que disponía que nyngun mercader extranjero, moriscos ni arriero por si ny por interposicion de persona pueda compra oro y plata en barra ni en plata sopena de la ver perdido y que sea desterrado perpetuamente de esos reino la que la pragmática manda siendo pregonada en esa dicha ciudad y reino..."[40].

---

35. GARRARD, K.: «La Inquisición y los moriscos Granadinos», en *Bulletin Hispanique*, 1956, p. 67.
36. AGS, RGS, 7 de diciembre de 1559.
37. SALVADOR ESTEBAN, Emilia: *Felipe II y los Moriscos Valencianos. Las repercusiones de la Revuelta Granadina (1568-1570)*, Valladolid, 1987, p. 19.
38. MUÑOZ Y GAVIRIA, José: *Historia del alzamiento de los moriscos. Su expulsión de España y sus consecuencias en todas las provincias del reino*, Madrid, 1861, p. 112.
39. AGS, RGS, 1554, 30 de abril de 1554.
40. AGS, RGS, 29 de marzo de 1560.

Por otra parte, una forma de enriquecimiento rápido de los mercaderes moriscos se les había impedido, puesto que los negociantes con las Indias adquirían metales de oro y plata procedentes de América antes que fueran registrado en la Casa de Contratación de Sevilla.

Se sentirán discriminados por no haberse cumplido los privilegios que les habían sido otorgados por los monarcas. Pero los abusos hacia esta minoría se incrementan sustancialmente. Así, por ejemplo, fueron atropellados en el uso indiscriminado de animales de carga de su propiedad por parte de los cristianos. En 1558, se quejan los moriscos de Granada al consejo Real, con los siguientes términos:

> "que algunos caballeros y otras personas que heran de dichas ciudades querían salir fuera de ella tomaban a los dichos cristianos nuevos sus partes y *gente pobre sus bestias y las cargaban con tan gran carga como no les costaba* ninguna cosa que se las mataban y se las impidian y es hortaban que no labrasen sus haziendas, y estaban aguardando a que salieren a sus labores por les tomar las azemillas y asi se las tomaban con grade alboroto y les dexaban las cargas que llevaban en los caminos y les hazian muchas molestias y bexaciones"[41].

Las cargas fiscales que se les habían puesto eran importantes, sabemos que estaban obligados a pagar unos servicios extraordinarios a la corona; se les repartía un servicio anual, y en otras ocasiones servicios extraordinarios. En 1557, tenían que pagar 60.000 ducados para la obra de la Alhambra de Granada[42]. En 1558, se otorga poder al conde de Tendilla y al corregidor de Granada para cobrar veintiún mil ducados del repartimiento con que servían los moriscos anualmente, según este poder el servicio se hacía desde el año 1554, los fines eran:

41. AGS, RGS, 20 de julio de 1558.

42. AGS, RGS, 1557-IV-10. *Poder para el conde de Tendilla y corregidor de Granada para el repartimiento del servicio de los LX mil ducados para la obra de la casa Real de Granada.* " ...sabeis como los cristianos nuevamente convertidos de esa çiudad y de las otras çiudades, villa y lugares de ese reyno que se juntaron en esa dicha çiudad al repartimiento de los veinte y un mil ducados del servicio ordinario por virutd de los poderes que les fueron concedidos por los nuevamente convertidos de ese dicho reino con la voluntad que siempre han tenido a nuestro servicio y teniendo consideración a los muchos gastos que se nos han ofrecido y cada día se nos ofreçen y a los que se han hecho y hazen en la obra de la casa real de la Alhambra y lo mucho que es menester para la acabar y por que aquello no cese pues de nuestras rentas reales, no se puede proveer lo necesario para ello por las causas que están dichas; y visto que le servicio que se nos otorga para la dicha otra , el año pasado de mil y quinientos y cincuenta y uno, es ya cumplido, ovieron por bien, de nos otorgar, y servir de más del dicho servicio ordinario con otros sesenta mil ducados, los cincuenta mil ducados de ellos para la obra de la dicha casa y los diez mil ducados restante para hazer de ella lo que fuesemos servido pagar en seis años, que comiencen desde el primero día del enero de este presente año de mil y quinientos y cincuenta y siete en adelante, en cada uno de ellos diez mil ducados...".

"para ayuda a los gastos que continuamente se hacen en las armadas contra los moros de allende e enemigos de nuestra Santa Fe Católica y pagar la gente que tenemos por tierra en la costa de la mar de ese dicho reino"[43].

Las primeras medidas abusivas contra los moriscos granadinos fueron dadas en las Cortes de Toledo de 1565, en las que se prohíbe a los moriscos que se sirvan de esclavos negros: "porque los hacían moros"[44]. Fueron por este motivo las quejas más señaladas y reiterativas que aparecerán en el Registro General del Sello. Ya surgieron en 1562[45], continúan años después no sólo con granadinos, sino con otros moriscos asentados en el Reino de Murcia[46] y en las Islas Canarias[47].

Las medidas tomadas en las Cortes de Toledo fueron muy radicales contra los moriscos, pero las circunstancias del momento empujaron a Felipe II a realizarlas. En esos años el peligro turco era una gran amenaza para la monarquía hispánica y su conexión con los moriscos granadinos podría suponer graves problemas para el mantenimiento del territorio peninsular bajo el control cristiano; temía también la monarquía de los Austrias una posible conexión de los moriscos con los árabes y berberiscos del norte de Africa. En Europa en la década de los sesenta del siglo XVI se habían producido fuertes enfrentamientos religiosos como fue la guerra de Religión en Francia a partir de 1562 y la sublevación de los Países Bajos en 1566, lo que suponía para la monarquía española un posible levantamiento morisco en Granada con la ayuda exterior turca por el Mediterráneo. Como ha señalado Juan Reglá (1971) la presión turca hizo que Felipe II tuviera que adoptar una política intransigente con los moriscos[48]. En su pensamiento estaban presentes los duros enfrentamientos producidos en los Países Bajos y en Francia que podían desarticular totalmente a la monarquía que él encabezaba.

El peligro que suponían los moriscos del litoral mediterráneo por su conexión con turcos y berberiscos del norte de Africa parece ser que no existió como tal, y tampoco existió conexión interna entre los moriscos valencianos y

43. AGS, RGS, 1559-I-20.

44. CABRERA DE CÓRDOBA, L.: *Felipe II. Rey de España*, Madrid, 1876, Tomo I, Libro V, capítulo IV, pp. 279-280.

45. AGS, RGS, 28 de enero de 1562. *Carta sobre lo de los esclavos negros que tienen los moriscos a pedimento de los naturales del reyno de Granada*, se informa al corregidor de Granada "que en las Cortes que tuvimos e celebramos en la Cibdad de Toledo el año pasado de mil quinientos e sesenta a suplicación de todos los procuradores de este reino.. mandamos que ningún morisco de estos reinos pudiese tener esclavos negros so ciertas penas...".

46. AGS, RGS, 30 de enero de 1562.

47. AGS, RGS, 24 de enero de 1562.

48. REGLÁ CAMPISTOL, J.: *Estudios sobre los moriscos*, Valencia, 1971, p. 144.

granadinos con anterioridad al levantamiento de las Alpujarras[49]. La conexión que pudiera existir entre los moriscos granadinos y los valencianos ha sido estudiada por Emilia Salvador, indicando que apenas tuvo repercusión[50].

A todos estos hechos, hay que unir la desconfianza del monarca hacia el marqués de Mondéjar y su política practicada con los moriscos. La pragmática de 17 de noviembre de 1566, no es del gusto de Mondéjar. Las leyes ordenadas por Felipe II en 1566 no son consultadas al capitán General de Granada, personaje que practicaba una política de tolerancia y conciliación con los moriscos, que no era del agrado del monarca[51]. Desde entonces su amistad con la familia Mendoza de Granada se distancia y se acabará definitivamente al ser sustituido Mondéjar de su puesto de capitán General y nombrado en su lugar don Juan de Austria, por provisión Real promulgada el 30 de marzo de 1569[52]. El tercer marqués de Mondéjar, don Iñigo López de Mendoza (1511-1580) era un personaje muy endeble y había tenido con anterioridad fuertes enfrentamientos con el presidente de la Audiencia de Granada, Deza, lo que hizo que Mondéjar tuviese que venir a la Corte[53].

La Real pragmática de 17 de noviembre de 1566, que fuera pregonada en Granada el 1 de enero de 1567, priva a los moriscos de sus tradiciones y costumbres como eran: el no poder emplear su lengua y escritura árabe, no se permite ni escribir ni hablar en árabe, ni vestir a la morisca. Tampoco podían usar las marlotas, calzas y llevar la cara tapada las mujeres. También se les volvía a indicar que no podían tener esclavos negros, ni gacis, ni celebrar

---

49. GARCÍA CÁRCEL, R.: «Granada para los moriscos valencianos: ¿mito abstracto o modelo operativo?», en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, Tomo I, pp. 397-400. Pone de manifiesto que no hubo relación alguna entre la comunidad de Valencia con la de Granada antes de 1568.

50. SALVADOR ESTEBAN, Emilia: *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la Revuelta Granadina (1568-1570)*, Colección " Síntesis", VI, Universidad de Valladolid, 1987.

51. SPIVAROVSKY, Erika: «Un episodio del Gobierno de la Alhambra por el quinto conde de Tendilla (1569)», en *Hispania*, 118, 1971, p. 399.

52. AGS, RGS, 1569-III-30. *Para que el señor don Juan de Austria vaya a la ciudad de Granada y tenga a su cargo todo lo de aquel Reino:* "Don Felipe, ecetera... Entendiendo por lo que el marqués de Mondéjar, nuestro capitán General del Reino de Granada nos ha escripto el estado en que esta al presente se hallan y están las cosas del y teniendol deseo que es razón de poner en ellas la orden que más convenga al servicio de nuestro señor y mio, bien del dicho reino y importando lo que importa quesieramos mucho poder yr en persona para que con nuestra presencia se pudiera hazer con más brevedad y presteza, pero ofreciendose otras cosas de memos importancia a que forzosamente yo he de atender y asistir sin poder lo escusar y que por esta causa conviene enviar al dicho reino de Granada persona de mucha autoridad, confiando que vos el ilustrisimo don Juan de Austria mi muy caro y muy amado hermano entendereis en lo suso dicho como conviene y es necesario...".

53. CARO BAROJA, Julio: *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1985, p. 152. Según datos procedentes de IBÁÑEZ DE SEGOVIA, Gaspar, *Historia de la Casa de Mondéjar*, libro VI, cap. X, fols. 449r-499v.

bodas y festividades a la morisca, ni emplear cantares moriscos como las zambas y leilas, y no poder usar los baños[54].

La discriminación por parte de la justicia local y real fue una constante, protestan los moriscos contra los abusos de las autoridades reales, atacando a los alcaldes mayores y corregidor de Granada que son los encargados de ejecutar las ordenes reales. Entre los oficiales que aplicaban la justicia y los moriscos hubo enfrentamientos y acusaciones mutuas entre ambas partes. En 1561, los nuevamente convertidos del Reino de Granada, acusaban al corregidor de Granada, don Hernando Carrillo de Mendoza, entre otras cosas, de tener alguaciles naturales de la ciudad y vecinos de ella[55].

En 1566, manifestaban al Consejo Real:

> "rescibian grandes molestias y bexaciones de los alguaciles y ministros de justicia de la dichas cibdades.. porque entraban en sus casas por fuerza e contra su boluntad les tomaban las gallinas que querían y no les pagaban por ellas sino medio real o veinte maravedíes por cada una valiere a tres y cuatro reales"[56].

El hecho, según lo que vemos aquí, parece claro: a los moriscos después de medio siglo de la conquista de Granada la monarquía va reduciendo sus libertades, sobre todo, para conseguir una verdadera integración social y religiosa[57].

Los moriscos manifestaron sus quejas abiertamente al Consejo Real, pero no fueron escuchados ni admitidas; en una situación desesperada se vieron empujados como única salida a la rebelión y al reconocimiento de los derechos que poseían antes de 1492. Cabrera de Córdoba resume su actuación con estas palabras:

> "Viendo los moriscos que no eran admitidas las suplicas para suspender las premagticas, y que la ejecución les molestaba... y trataron sobre el tomar las armas para su libertad y venganza de los cristianos..."[58].

Entre 1570 y 1610, los moriscos habían permanecido al margen de la sociedad sin intregarse, ahora se decide expulsarlos.

---

54. CARO BAROJA, Julio: *op. cit.*, p. 172. Existe una pragmática relativa a este asunto en AGS, RGS, 1567-IV, 17 de noviembre de 1566: *Para que aqui adelante los moriscos del Reino de Granada en las bodas, desposorios, belaciones e fiestas que hizieren no usen de ritos ni ceremonias moriscas e guarden la Santa Madre Iglesia.*

55. AGS, RGS, 1561-II, 30 de enero de 1561.

56. AGS, RGS, 21 de febrero de 1565.

57. GUTIÉRREZ NIETO, J. I.: «La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II», en *Homenaje a Gómez Moreno, Revista Universidad Complutense*, Vol. 87, julio - septiembre 1975, pp. 99-103.

58. CABRERA DE CÓRDOBA, L.: op., cit., p. 595.

CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo los moriscos de Pastrana mantuvieron su estructura de grupo, tradiciones islámicas y mentalidad propia de su origen musulmán. Lucharon con fuerza contra la hostilidad del entorno. La situación de marginación continuó siendo similar durante el reinado de Felipe II a como lo era en el Reino de Granada con anterioridad al levantamiento de 1568. Felipe II nunca tuvo el trato favorable que hacia los moriscos había tenido Carlos V.

La comunidad morisca de Pastrana es, ante todo, una clase marginada que poco a poco, con el apoyo de los duques, consigue una mayor consideración social e importancia económica, lo que hará que consiga mayor libertad de movimiento y consideración ante la justicia.

Los nuevos pobladores de Pastrana que habían sido derrotados de Granada fueron tomando conciencia de grupo ante la creciente marginación que sufrían, y la abusiva política fiscal que les fue impuesta. La marginación fue una constante a lo largo de los cuarenta años de estancia en esta localidad. A pesar de la organización que existió dentro de la esta comunidad disidente de Pastrana, siempre fue totalmente marginada de las decisiones del concejo.

La comunidad morisca originaria del Reino de Granada al ser trasladada al centro peninsular se encontró con un entorno similar al que tenía en Granada, ambos lugares tuvieron un comportamiento similar ante la discriminación de la justicia, que fue su lucha para ser reconocidos sus derechos.

LOS MORISCOS DE CASTILLA LA VIEJA, ¿UNA IDENTIDAD EN PROCESO DE DISOLUCIÓN?

*Serafín de Tapia**

Creo conveniente dejar establecidos dos principos básicos: primero, que es imposible concebir a los moriscos del conjunto del Reino como un todo homogéneo en el espacio y estable en el tiempo y, segundo, que el tipo de fuentes utilizadas para estudiar la minoría es determinante: todas son parciales y si sólo se emplea una de ellas la visión obtenida será no sólo incompleta sino sesgada. Aunque hoy ya parezca que son obviedades, conviene seguir insistiendo en ellas.

El objeto de atención de la páginas siguientes no serán los moriscos granadinos que llegaron a Castilla en 1570 sino los "antiguos" o "convertidos" –es decir, los descendientes de los mudéjares locales– y la percepción que, tanto ellos mismos como el conjunto de la mayoría cristiano-vieja, tenían de su identidad como grupo. El ámbito cronológico de este artículo discurrirá desde mediados del siglo XVI hasta el momento de la expulsión, a fin de observar a unos moriscos suficientemente alejados en el tiempo de su anterior status de musulmanes "oficiales".

En 1991 F. Márquez Villanueva publica *El problema morisco (desde otras laderas)* y en 1993 ve la luz *Los moriscos (desde su misma orilla)* de A. Galmés de Fuentes[1]. La correspondencia entre ambos subtítulos es evidente y responde al deseo del profesor Galmés de contestar a un aspecto sustancial de las tesis sostenidas desde hace tiempo por Márquez Villanueva.

Este último es, probablemente, el autor que más lejos se atreve a llegar dentro de la teoría "asimilacionista", es decir, la que sostiene que existía un proceso imparable de acercamiento de los moriscos hacia la cultura cristiana

* Universidad de Salamanca.

1. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, ed. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1991. A. GALMÉS DE FUENTES, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1993.

y que su integración total fue traumáticamente cortada por la decisión real de su expulsión.

Alvaro Galmés mantiene, por el contrario, que fue durante las últimas décadas de la permanencia cuando los moriscos, al comprobar que continuaban siendo rechazados socialmente por la mayoría cristiano-vieja, reaccionaron reavivando y radicalizando su fe islámica.

Estos son, esquemáticamente, los términos de la polémica.

Yo creo que ambos sostienen posiciones maximalistas porque en esta cuestión sus planteamientos son adialécticos, casi mecanicistas: Márquez considera que la "integración social" conduce inexorablemente a la asimilación cultural. Y Galmés cree que la cultura islámica puede comportarse como una variable independiente.

Es probable que ambos autores hayan llegado a posiciones tan extremadas a causa de haber practicado una especie de monocultivo de fuentes de información. Por otra parte, me parece cuestionable la rotundidad de sus tomas de posición y su alto grado de generalización.

El análisis que presento corresponde a mi perfil profesional de historiador de lo social –no soy arabista ni islamólogo–. Admito, por tanto, como lógico que haya otras perspectivas desde las que se pueda llegar a interpretaciones distintas e incluso contrarias.

Mi punto de partida es que "integración social" y "asimilación cultural" o aculturación son dos fenómenos diferentes. No hay duda. La doctrina y la práctica de la "taquiyya" o disimulo lo demuestra. Sin embargo, ambas son situaciones dinámicas, es decir, son procesos que admiten diferentes intensidades. Aceptando que "integración social" y "asimilación cultural" son fenómenos muy relacionados e incluso con cierto grado de interdependencia, yo no me atrevo a establecer una relación directa y mecánica entre el proceso de la integración social con la mayoría cristiana y el de la pérdida de la identidad islámica.

Y por otra parte ¿cabe aceptar como prueba evidente de que el conjunto de la colectividad morisca se mantenía fiel al Islam el hecho de que existiera cierta literatura aljamiada? ¿No podría tratarse del intento de determinados individuos o colectivos de utilizar el factor religioso para preservar la personalidad del grupo? ¿Hay testimonios documentales suficientes de que la mayoría de los moriscos rechazaran la integración en la sociedad mayoritaria apostando por el mantenimiento de la fe de sus mayores?

Con la pretensión de llenar de contenido las anteriores reflexiones, he buscado testimonios concretos que abonen las distintas tomas de posición: unos que indiquen la voluntad de los moriscos –colectiva o individualmente– de mantener la propia identidad y otros que expresen el deseo de integrarse

con la mayoría cristiana. El distinto grado de explicitación, de verosimilitud de cada tipo de testimonio nos ayudará a despejar la contradicción planteada.

Uno de los factores que más contribuye a conformar la identidad de cualquier minoría es la consideración que esta minoría merece al grupo mayoritario: si se les acepta como ciudadanos de pleno derecho o se les soporta como un grupo de impuros, de excluídos, de indeseables[2]. Por ello también he buscado testimonios de aceptación o de rechazo de los cristianos hacia los moriscos.

Tal como se indica en el título de este trabajo, el escenario de observación será el referido a los descendientes de los mudéjares de Castilla la Vieja. Dentro de este amplio territorio había una gran diversidad entre unas comunidades moriscas y otras: los de Segovia eran pocos y de economía modesta, los de Arévalo eran numerosos (109 familias en 1565) y poseían muchas tierras de pan llevar, los de Valladolid también eran abundantes (al menos 155 familias en 1565) y con no pocas viñas, aunque había muchos jornaleros entre ellos[3]. No obstante, la mayoría de los testimonios se referirán a la comunidad morisca de la ciudad de Avila, la más numerosa de la región (206 familias en 1565) y la que cuenta con documentación más rica y variada[4]. Las fuentes empleadas son, básicamente, las que se refieren al conjunto de los ciudadanos (Protocolos Notariales, Procesos Judiciales en primera instancia, Vecindarios fiscales, Actas del Ayuntamiento y del Cabildo Catedralicio, Documentación Parroquial...); tal documentación sólo es útil –a los efectos de este trabajo– en la medida que se haya podido establecer una identificación étnica segura de los individuos que aparecen en ella, y con el uso de tal documentación ordinaria se pretende sorprender la cotidianidad de las relaciones existentes entre los cristianos viejos y sus instituciones y los "convertidos". También se han tenido en cuenta las fuentes inquisitoriales conservadas[5].

---

2. R. CARRASCO, «Le refus d'assimilation des Morisques: aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales», en Varios, *Les morisques et leur temps*, CNRS, Paris, 1983, pp. 169-212.

3. S. DE TAPIA, «Una minoría urbana mal conocida: los moriscos 'convertidos' de Castilla la Vieja», en el libro colectivo: *1490. En el umbral de la modernidad*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1994, pp. 447-473.

4. S. DE TAPIA, *La comunidad morisca de Avila*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

5. Lamentablemente gran parte de la documentación del Santo Oficio correspondiente al distrito de Valladolid en el siglo XVI se ha perdido, no conservándose los Procesos ni las Relaciones de Causas anteriores a 1622. Las series documentales conservadas y empleadas han sido la de los libros de *Cartas, Provisiones y Despachos del Consejo de la Suprema a los Tribunales* (una especie de Registro de Entrada y Registro de Salida de la correspondencia entre la Suprema y las inquisiciones territoriales) y la de *Cartas al Consejo, Expedientes y Memoriales* (copia de la correspondencia enviada desde la Inquisición de Valladolid al Consejo de la Suprema). Las *Cartas, Provisiones...* se hallan en el Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, libros 572 a 577, y las *Cartas al Consejo...* en los legajos 3.189 a 3.205.

TESTIMONIOS QUE INDICAN LA VOLUNTAD DE MANTENER LA PROPIA IDENTIDAD

TESTIMONIOS COLECTIVOS

1. Muy frecuentemente los "convertidos" comparecían colegiadamente ante las instituciones indicando su calidad de descendientes de los "nuevamente convertidos de moros". Cuando esto ocurría la práctica totalidad de los cabezas de familia previamente había otorgado poder notarial a alguno de ellos para que les representara en conjunto[6]. Tal ocurría en las diversas negociaciones habidas entre los moriscos de las ciudades castellanas y el Santo Oficio, bien para lograr Edictos de Gracia, bien para pactar el pago del "situado"[7]. O cuando se reclamaba algo al Concejo[8].

2. Existieron algunas compañías comerciales compuestas exclusivamente por socios moriscos que eran utilizadas, además de para los negocios al uso, para mantener una red de contactos entre los moriscos de varios lugares de la Corona. En otro lugar he descrito la que hacia 1553-1573 desarrolla su actividad entre Medina del Campo, Medina de Rioseco, Villalón, Arévalo y Valencia[9].

3. Había redes destinadas a mantener contactos con moriscos que habían marchado a tierras del Islam y a llevar allá a moriscos castellanos que deseaban "salir deste captiverio" y "vivir en livertad y para no estar sufriendo tantas molestias como los herejes de los inquisidores les hacían cada día". Esta red estaba compuesta de personas que vivían en la clandestinidad y de arrieros de larga distancia[10]. Un apoyo importante en estas redes lo desempeñaban los mesones regentados por moriscos, hasta el punto de que en

6. Así aconteció en 1549 en Avila cuando los moriscos recurrieron alguna de las disposiciones del inquisidor Vaca (Archivo Histórico Provincial de Avila –AHPAv–, Protocolo -Pr.- 409, fols. 79-86v y 124-124v). Esta frecuente actuación colectiva podría incluso ser interpretada como indicio de una cierta pervivencia del viejo vínculo de la aljama, "el elemento nuclear de la comunidad morisca española" (M. DE EPALZA, *Los moriscos españoles antes y después de la expulsión*, Mapfre, Madrid, 1992, p. 102).

7. Por ejemplo, en las negociaciones del Edicto de Gracia de 1558 y del "situado" de ese mismo año participan una serie de representantes de los convertidos del distrito inquisitorial de Valladolid: Diego Monje (Ávila), Grabiel Vori (Arévalo), Lope de Castañeda y Pedro Belázquez (Medina del Campo), Francisco Amador (Avila), Anbrosio de Ençinas (Arévalo), Gerónimo de Samaniego (Segovia), Márquez Vorrejón (Palencia) y Lope Morejón (Valladolid) (AHN, Inquisición, libro 1254, fols. 270-273 y leg. 2110, exp. 2).

8. En 1596 los convertidos de Avila reclaman su derecho a ser alistados en la milicia (AHPAv, Sección A, caja 656, s.f.).

9. S. DE TAPIA, «Las redes comerciales de los moriscos de Castila la Vieja: un vehículo para sus 'complicidades'», *Studia Historica. Historia Moderna*, Salamanca, XI, 1993, pp. 231-243.

10. *Ibídem*, pp. 237-238.

1568 los inquisidores de Valladolid propusieron que se prohibiese a los cristianos nuevos dedicarse a estas labores[11].

4. Se comprueba que la solidaridad del grupo hacía posible encontar refugio fuera de la propia ciudad cuando se necesitaba. He detectado colonias de moriscos castellanos en Calatayud, Torrellas, Valencia.... y personas aisladas en Segorbe, Granada... que conservaban sus contactos con los correligionarios de la Meseta[12].

5. En algunos lugares de Castilla los "convertidos" se exiliaron en 1610, antes de que se hubiera dictado la orden de expulsión expresamente dirigida a ellos; tal ocurrió con los de Valladolid y Arévalo. En cambio otros, como los de Avila, hicieron todo tipo de gestiones para ser excluídos de aquella orden[13].

TESTIMONIOS INDIVIDUALES

1. Aunque en estas tierras la actividad inquisitorial sobre los moriscos no fue muy significada, también hubo casos de criptoislamismo: entre 1520 y 1564 sé de 23 procesados y entre 1570 y 1609 fueron 163 en el conjunto del distrito de Valladolid, mitad "convertidos" y mitad granadinos. Naturalmente, había núcleos donde la Inquisición actuaba con más frecuencia (Arévalo, Olmedo...) que en otros (Avila, Salamanca...)[14].

2. No he encontrado referencias claras a la existencia de moriscos castellanos. En cambio, dos de los abulenses que lograron permanecer después de la expulsión por tener informes de ser buenos cristianos, no tardaron en ordenarse de sacerdotes[15].

---

11. Un inquisidor escribe desde Arévalo a la Suprema proponiendo que "ninguna persona destos conbertidos fuese ni pudiese ser mesonero porque los arrieros que vienen dellos, así del Andaluçía como los hombres que pasan allende a estas partes, se andan entre ellos como entre sus parientes y allí son encubiertos por muchos días" (AHN, Inq, leg. 3.189, exp. 120).

12. S. DE TAPIA, «Las redes comerciales...».

13. S. DE TAPIA, *La comunidad...*, pp. 350-351.

14. *Ibídem*, pp. 251-258.

15. Dudosa credibilidad hay que dar a lo que se dice en un informe elaborado por espías que la Corona infiltró entre los moriscos castellanos en 1565: que el líder de los moriscos de Segovia, el carpintero Luis Caniego, tiene muchos parientes en el pueblo de Los Casares, cerca de Aranda de Duero (Burgos), y que "los clérigos que los confiesan y administran los sacramentos [a los moriscos] son tan moros como ellos" (AHN, Inq. leg. 3.205-2). En 1590 hay una fugaz referencia a "Porlillo, clérigo", hijo de una acomodada familia morisca; aparece junto a su padre siendo testigo del matrimonio de dos granadinos (Arch. Parroq. Santo Domingo, Avila, Libro de Casados, fol. 166, 11-XI-1590); el tal Porlillo debió marcharse de Avila pues no vuelve a haber rastro de él. Respecto a los piadosos hermanos Navas, que terminaron siendo clérigos: AHPAv, Actas Ayuntam. libro 32, fol. 146 v (16-XII-1616). Ver S. DE TAPIA, *La comunidad...*, p. 385.

3. Entre la documentación inquisitorial abundan los ejemplos que denotan que los moriscos tenían total desinterés –cuando no desprecio– por las ceremonias cristianas: en 1564 los inquisidores reprochan a los de Valladolid que "los días de domingo no váis a misa ni a los sermones... antes os váis a unas viñas e hacéis labor...", echándoles en cara que en 60 años no hubieran aprendido ni una sola oración[16]. En 1565 varias moriscas de Segovia, hablando entre ellas, dicen que "se habían de confesar y comulgar... porque los herejes de los descreídos cristianos no sospechasen dellas mal", y otra añadía: "también traigo yo rosario y crucifijo en él por cumplir con estos descreídos, riéndose todas a manera de escarnio"[17].

4. A pesar de las recomendaciones de las autoridades cristianas para que se produjeran uniones matrimoniales entre moriscos y cristianos viejos, estos matrimonios mixtos fueron muy escasos. Incluso en Avila, la ciudad donde mejores relaciones había entre unos y otros, de los 329 matrimonios de moriscos detectados sólo 11 (el 3,3 por ciento) fueron mixtos[18]. Estoy seguro de que en los demás lugares esta práctica fue aún menos frecuente.

5. La persistencia de las viejas morerías, que agrupaban a la mayor parte de los moriscos incluso en las vísperas de la expulsión, puede ser interpretada como indicio del deseo de seguir formando parte de un grupo humano diferente al de la mayoría o, en todo caso, del temor a que los cristianos viejos observaran su vida doméstica, todavía con muchas costumbres heredadas (en el comer, la higiene, las fiestas familiares, etc.) susceptibles de ser interpretadas como rituales islámicos por la Inquisición[19].

Llegados a este punto, conviene advertir que las referencias que siguen se refieren a los moriscos de la ciudad de Avila. Por ello, sólo si proceden de otros lugares se indicaría esta circunstancia.

16. AHN, Inq. libro 1254, fol. 235.

17. AHN, Inq. leg. 3205-2.

18. S. DE TAPIA, *La comunidad...*, epígrafe "La endogamia morisca", pp. 174-176.

19. Sobre el mantenimiento de la concentración de la población morisca en los barrios que en el pasado fueron morería ver S. DE TAPIA, *La comunidad...*, epígrafe "Distribución espacial urbana", pp. 154-157. Y acerca de las relaciones de vecindad entre moriscos y cristianos viejos, aparte de lo escrito sobre este asunto por L. CARDAILLAC (*Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*, FCE, Madrid, 1979, pp. 21-31), resulta elocuente la respuesta dada por un párroco de Arévalo a los inquisidores en 1583, en el marco de una investigación de una supuesta marcha clandestina de moriscos castellanos hacia Aragón y Valencia, camino de Argel; dice el clérigo: "en este particular yo lo inquiriré con gran recato i diligencia; el medio por donde lo sabré es que io tengo un feligrés cristiano viejo y es vecino de muchos dellos i me dirá su trato porque es çeloso de las cosas de Dios i los trata mucho" (AHN, Inq. leg. 2.111, pieza 3).

TESTIMONIOS QUE INDICAN LA VOLUNTAD DE NO DISTINGUIRSE DE LOS CRISTIANOS VIEJOS

TESTIMONIOS COLECTIVOS

1. En 1596 pleitean con el Concejo de Avila a fin de que se aliste en la milicia que recluta el rey a los "convertidos" varones de 18 a 44 años. Transcribo un fragmento donde expresan nítidamente en qué fundamentan sus pretensiones: "... y en no los alistar es poner en ellos alguna nota y flaqueça de que no seruirán a Su Magestad como quales quier otros de mayor y menor estado; y ellos todos an sido y son y se diçen y llaman christianos viejos y como tales, en púvlico y en secreto, an traydo e traen sus armas que no se les a proyvido ni puede proyvir conforme a leyes destos Reynos, no exçediendo de la forma de ellas, y como las an traydo y traen los demás christianos viejos desta çiudad; y an sido e son admitidos en todas las llegas y juntas do se juntan los vecinos desta çiudad, hora por quadrillas hora en otra manera; y an sido y son admitidos a todos los offiçios de honrra desta çiudad adonde an sido admitidos los demás cristianos viejos desta çiudad y se a hecho confiança dellos como de los demás. Y an sido yligidos por deputados y aconpañados en esta çiudad y an sido fieles y alcaldes de la hermandad de ella. Y Su Magestad les a dado y da título de sus escriuanos y de el número desta çiudad"[20]. El año 1609, en una circunstancia similar, reiteran su reclamación.

2. Los "convertidos" no pierden ocasión de dejar claro ante las autoridades que ellos son distintos de los granadinos que habían llegado a Castilla en 1570. Así, en el pleito antes referido alegan que ellos son "desçendientes de convertidos viejos y sus antepassados son auidos e tenidos por cristianos viejos por serlo ellos e sus padres y aguelos y antepassados y para ninguna cosa en esta çiudad auido diferençia de vnos çiudadanos a otros como quiera que sean vecinos desta çiudad *y si algunos se pueden deçir christianos nuevos serán los que están alistados en esta çiudad de el Reyno de Granada*, que della y de el dicho rreyno fueron traydos a esta çiudad, que no pueden traer ni traen armas ni hasta agora an sido admitidos a los offiçios" (el subrayado es mío). Esta percepción de ser diferentes de los granadinos se materializaba en la escasez de matrimonios entre éstos y los descendientes de los mudéjares castellanos; tales uniones eran aún mas raras que las habidas con cristianos viejos.

3. En la segunda mitad del siglo XVI se produjo un significativo cambio en el destino geográfico de las relaciones comerciales de los convertidos. Si hasta 1558 predominaron los intercambios con las zonas más islamizadas de la Corona (Granada, Valencia...), a partir de entonces se prefirió comerciar

20. AHPAv, Audiencia, caja 656, s.f.

con los lugares económicamente más dinámicos (Sevilla, Lisboa, Valladolid...), aunque en éstos la presencia de moriscos fuera mucho menor[21].

4. Analizando las relaciones económicas de los moriscos desde el punto de vista étnico, se observa que desde 1503 hasta 1553 el número de las operaciones entre los propios moriscos va creciendo (llegan a ser el 38 % del total) y a partir de entonces van disminuyendo (en 1603 sólo significan el 22 %)[22].

5. Cuando se hacen públicos los bandos de expulsión, los convertidos de la ciudad de Avila presentan recursos ante diversas autoridades locales y nacionales pretendiendo que a ellos no les afectan aquellas órdenes[23].

Testimonios individuales

1. En 1585 un morisco abulense explica cómo su padre participó en una fiesta que un noble local organizó en 1535 para celebrar la toma de la Goleta por Carlos V. En el desfile el convertido salió como alférez, portando la bandera "vestido de terciopelo negro todo él de pies a cabeza"[24].

2. Hubo moriscos (he localizado 4 en Avila) alistados voluntariamente en las guerras de Italia y Malta, en las del norte de Africa e incluso en la guerra de Granada. De uno de ellos, que era sargento y que participó en el socorro de Orán y Mazalquivir (año 1563), se dice que "mató mucha cantidad de moros y turcos por su persona"[25].

3. Algunos comportamientos en la vida privada de determinados moriscos resultan chocantes en quienes son calificados como criptomusulmanes:

- María de Cuéllar se fue a vivir a un convento de monjas mientras se resolvía el pleito de su divorcio con un rico mercader también morisco[26].
- Una pareja se prometió en matrimonio en una habitación de su casa delante de una imagen de la Virgen y con dos testigos[27].
- Isabel de la Serna, esposa de otro acaudalado mercader morisco, establece poco antes de exiliarse que se sigan diciendo 4 misas perpetuas cada año en su parroquia[28].

---

21. S. de Tapia, *La comunidad...*, epígrafes "Análisis espacial de las relaciones económicas" y "La movilidad laboral de los convertidos", pp. 206-212 y 316-326 respectivamente.
22. *Ibídem*, epígrafe "Relaciones económicas entre las dos etnias", pp. 194-196.
23. AGS, Estado, leg. 235.
24. AHPAv, Audiencia, caja 573, s.f.
25. *Ibídem*, caja 656, s.f.
26. AHPAv, Pr. 177, s.f. (12-II-1605).
27. AHPAv, Audiencia, caja 540, s.f. (año 1606). El rechazo a las imágenes por parte de los moriscos islamizados era habitual (L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 121 y 301-303).
28. AHPAv, Pr. 553 fol. 56.

4. Aunque la mayoría de los moriscos prefería habitar en el barrio tradicionalmente ocupado por sus predecesores, cada vez es más habitual ver a convertidos –sobre todo si son acomodados o tienen negocios– viviendo en las zonas céntricas de la ciudad[29].

5. Hay alguna declaración explícita de ser cristianos viejos por parte de individuos inconfundiblemente moriscos. Tal es el caso del doctor Alonso de Valdivieso, médico, quien en julio de 1612 pretende "no ser de los comprendidos en los bandos de expulsión, por ser cristiano viejo y descendiente de tales y... que, si en razón de apremialle y compelelle a ello, saliere dellos sea visto ser por redimir vejaciones, prisiones, costas y gastos que se le hacen y no por ser de los comprehendidos en los bandos"[30].

6. Durante los dos o tres meses que precedieron a la expulsión en julio de 1611, varias familias bautizaron a sus hijos. No cabe interpretar estos actos como afán de grangearse ante el obispo fama de buenos cristianos para evitar el éxodo pues por aquellas fechas ya se había hecho público que, incluso los que hubieran obtenido informes favorables del obispo, deberían salir del reino[31].

7. El cronista Gil González Dávila, buen conocedor del episodio de la expulsión, relata cómo algunos moriscos abulenses sufrieron martirios al llegar a África[32]. En todo caso este testimonio debe ser tomado con prevención pues lo que González Dávila califica como martirios pudiera perfectamente tratarse de episodios de rapiña similares a los producidos en aquellos momentos con otros grupos moriscos[33].

TESTIMONIOS DE RECHAZO HACIA LOS MORISCOS POR PARTE DE LOS CRISTIANOS VIEJOS

TESTIMONIOS COLECTIVOS

1. Los moriscos recibieron sistemáticamente por parte de las oligarquías urbanas pecheras un trato fiscal muy discriminatorio respecto al resto de los

29. S. DE TAPIA, *La comunidad...*, epígrafe "Distribución espacial urbana", pp. 154-157. En 1596 el regidor Sancho Cimbrón dice de los convertidos que "andan muy apartados y divididos de los que nuevamente han venido del Reino de Granada..." y de los granadinos, que "han menester mucho tiempo para asemejarse a los convertidos" (AHPAv, Audiencia, caja 656, s.f.).

30. AHPAv, Pr. 742, fol. 932. Naturalmente, éste no es el único caso que conozco; otro es el de una morisca abulense que se ha trasladado a vivir a Gandía -Isabel de la Rúa- y que desea se realicen probanzas para demostrar que "sus antepasados son cristianos viejos y limpios de toda mala rraza"; significativamente los cinco testimonios -todos favorables- pertenecen a otros tantos convertidos (AHPAv, Pr. 750, s.f. 21-XI-1603).

31. S. DE TAPIA, *La comunidad...*, epígrafe "Los preparativos de la marcha", pp. 355-356 y 380.

32. *Theatro Eclesiástico de la ciudad e iglesia catedral de Avila*, Madrid, 1645, pp. 197-198.

33. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos* Revista de Occidente, Madrid, 1979, pp. 233 y 237.

pecheros. Aunque ninguna norma escrita lo establecía, cada morisco contribuía de manera aproximada con el doble de lo aportado por los cristianos viejos; esto en circunstancias normales, porque si nos atenemos a los momentos en que la tensión nacional o internacional (p.e. en torno a la batalla de Lepanto) se acentuaba, se comprueba cómo entonces la presión económica era aún mayor. La fiscalidad discriminatoria, por tanto, era no sólo un mecanismo de exacción económica sino también una forma de represión y demostración de dominio político[34].

2. En 1558 se acordó entre los convertidos de la región y la Inquisición de Valladolid que, a cambio de 400.000 maravedíes al año, el Santo Oficio sería menos riguroso y además no confiscaría los bienes de los condenados. La comunidad de Avila aportaba 102.000 mrs. y la de Arévalo 108.000 mrs.[35].

3. Cuando en la ciudad de Avila existía urgente necesidad de dinero el Concejo reclamaba préstamos obligatorios de determinados ciudadanos. Pues bien, en todas las ocasiones el peso mayor recaía sobre los convertidos ricos[36].

4. Inicialmente se excluye a los moriscos castellanos de formar parte de la milicia reclutada en 1596 y naturalmente en la de 1609[37].

5. En 1571 el Concejo de Avila se opondrá a la pretensión de un convertido de ocupar el cargo de "fiel mero ejecutor" que le otorgaría voz y voto en esta institución. Habría que resaltar que tal petición denota el alto nivel de autoestima de los moriscos abulenses, máxime si se tiene en cuenta que ni un solo pechero ocupaba cargo alguno en tan oligárquico Concejo[38].

Testimonios individuales

1. Esporádicamente los expedientes de la sección Papeles Judiciales del Archivo Histórico Provincial de Avila se hacen eco de querellas presentadas por insultos dirigidos a moriscos con ocasión de riñas y peleas entre individuos de la comunidad morisca y gentes del pueblo: "perro puto moro", "bellaco morisco", "moriscos sebosos"... eran los más comunes[39].

2. Algunos cristianos viejos se resistían a someterse a la autoridad de los moriscos, como aquel modesto ganadero rural que no quiere reconocer

34. S. de Tapia, «La opresión fiscal de la minoría morisca en las ciudades castellanas. El caso de la ciudad de Ávila», *Studia Historica. Historia Moderna*, Salamanca, IV, 1986, pp. 17-49.

35. S. de Tapia, *La comunidad...*, epígrafe "El 'situado' de 1558: la Inquisición opta por la exacción económica de los moriscos", pp. 241-251.

36. *Ibídem*, p. 283.

37. AHPAv, Audiencia, caja 656 y Pr. 657, fol. 790.

38. AHPAv, Actas Consistoriales, libro 15, fol. 78 (año 1571).

39. AHPAv, Pr. 418, fol. 376 ss.; ib. Audiencia, caja 1.068 y caja 1.071.

como alcalde de la Mesta al acaudalado ganadero convertido Diego Monje el Cuervo[40].

TESTIMONIOS DE ACEPTACIÓN POR PARTE DE LOS CRISTIANOS

COLECTIVOS

1. Aunque los párrocos y los funcionarios municipales abulenses distinguían perfectamente a los cristianos viejos de los moriscos (y, dentro de éstos, a los convertidos de los granadinos), se permitió a los descendientes de los mudéjares desarrollar funciones y ocupar empleos de relevancia social tales como:

- Padrinos en los bautizos.
- Mayordomos de las parroquias del barrio de la morería.
- Alcaldes de la Santa Hermandad.
- Correos oficiales ("ordinarios").
- Escribanos públicos.
- Veedores de diversos oficios: caldereros, carpinteros, rejeros, cereros...
- Diputados de las cuadrillas (distritos fiscales) donde ellos vivían preferentemente.
- Mayordomos de la alhóndiga (donde se guardaban las reservas de trigo y también las escasas armas del Concejo).
- Médicos del Ayuntamiento.
- Abastecedores de diversos productos (carne, velas...).
- Prestamistas de nobles.
- Mercaderes-empresarios que adelantan capital y materia prima a los fabricadores de paños.
- Recaudadores de impuestos[41].

2. Había familias muy bien consideradas en la ciudad. Por ejemplo, en 1549 el Santo Oficio impuso elevadas multas a numerosos moriscos, entre

40. AHPAv, Audiencia, caja 561 (año 1579). En este caso se comprueba la afirmación de L. Cardaillac de que la lógica de la exclusión se apoya no sólo en argumentos religiosos sino también en la afirmación de la superioridad del pueblo de los fieles («Vision simplificatrice des groupes marginaux par le groupe dominant dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles» en A. REDONDO (comp.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publ. de la Sorbonne, Paris, 1983, p. 16).

41. S. DE TAPIA, *La comunidad...*, epígrafes "La actitud de los eclesiásticos hacia los moriscos" y "Manifestaciones de normalidad en las relaciones Concejo-convertidos", pp. 272-275 y 279-282 respectivamente.

ellos a la viuda Gracia López y a su familia; como los miembros de esta familia se negaron a pagar fueron detenidos por la Inquisición, y dice el inquisidor "cuando se prendieron se alborotó toda Avila y tuvieron y han tenido tanto negocio y favor cual nunca yo vi en negocio de inquisición. Son gente muy bien tratada y los hijos muy vestidos de seda y oro y olores costosos..."[42]. Resulta significativo que las muestras más claras de aceptación del cristianismo (encargar misas, dejar mandas para las cofradías...) las protagonizan individuos, sobre todo mujeres, pertenecientes a las familias más acomodadas, las mismas que mantenían las relaciones sociales y económicas más intensas con la sociedad cristiana.

3. En 1610-1611 ni Concejo, ni Cabildo catedralicio ni Obispo creen al principio que la orden de expulsión afecte a los convertidos. Además, cuando la orden se hace explícita los regidores y canónigos envían a la Corte un delegado para que interceda ante el Rey y ante el Consejo de Estado para que los convertidos de Avila sean excluidos[43].

Testimonios individuales

1. Hay muchos ejemplos que denotan que había total confianza en la seriedad profesional de los moriscos. Por ejemplo, a la altura de 1609 los párrocos de la ciudad dan poder a un convertido para que les traiga desde Sevilla 22.000 reales en plata (adviértase que se trataba de una fortuna: equivalía al salario anual de unos 50 peones)[44].

2. Varios clérigos y caballeros testificaron en 1611 acerca de la sinceridad del cristianismo de numerosos moriscos. Tales testimonios en general no fueron eficaces[45].

3. En 1579 el obispo establece que a los granadinos no se les dé de comulgar[46]. El hecho de que no se aluda a los convertidos permite deducir que en este aspecto los descendientes de los mudéjares eran tratados como el conjunto de los feligreses.

4. No es raro ver a cristianos viejos que ponen a sus hijos a aprender el oficio con un maestro morisco (cordonero, confitero...)[47].

Una vez repasados testimonios tan diversos creo que –a pesar de la aparente contradicción entre unos y otros– se puede deducir que, bastantes

42. AHN, Inq. leg. 4.603, exped. 1.

43. S. de Tapia, *La comunidad* ..., epígrafes "La actitud del Obispo de Avila" y "Concejo y Cabildo catedralicio contra la expulsión de los convertidos", pp. 351-355.

44. AHPAv, Pr. 656, fol. 29.

45. Archivo Diocesano de Avila, estante 108/5/26. Los beneficiados de estos informes son moriscos de Avila, Arenas, Madrigal, Pajares, Fontiveros, Oropesa y Piedrahíta.

46. Archivo Parroquial de Santo Domingo (Avila), Libro de Cuentas, I, s.f.

47. AHPAv, Pr. 627, fol. 398 y Pr. 570, fol. 680 respectivamente. Ambos acontecen en 1603.

décadas después de haberse bautizado –y formalmente integrado en la sociedad cristiana–, los convertidos castellanos tenían clara conciencia de:

- Constituir un grupo humano peculiar: el de los descendientes de los "nuevamente convertidos de moros".
- Ser percibidos por la mayoría cristianovieja como gente con "nota y flaqueza" y por ello situada en un grado inferior de la escala del privilegio; esto suponía que, independientemente de las situaciones personales, como grupo podían recibir un trato desigual.
- Ser distintos de los granadinos llegados en 1570; esta diferencia también era asumida por los cristianos viejos. De forma que el factor religioso no fue capaz de sobreponerse a otros elementos sociológicos que diferenciaban a los descendientes de los mudéjares castellanos y a los granadinos.

CONCLUSIÓN

Resulta una obviedad decir que los moriscos atribuían su "diferencia" al factor religioso. La gran cuestión es saber cómo evolucionó el sentimiento de los convertidos castellanos hacia el hecho religioso al comprobar sistemáticamente que en muchos ámbitos sociales tenían un reconocimiento personal, pero en otros se les discriminaba como grupo a causa de la desconfianza religiosa.

Ante esta situación les cabían tres opciones: Profundizar su fe islámica. Asumir la fe cristiana cada vez más sinceramente. Relativizar los asuntos religiosos, por ver en ellos la fuente de su "mácula" social.

Apoyándome en la abundante documentación consultada, y dejando claro que ésta siempre es incompleta, yo me inclino a pensar que para el sector más dinámico de la comunidad abulense –y probablemente para el resto del grupo– el componente religioso fue cada vez menos influyente en la vida de aquellos moriscos ocupando la primacía de sus preocupaciones la adquisición de riquezas ya que con ellas podrían comprar, si no el reconocimiento social, al menos el bienestar personal. Esta circunstancia explicaría algunos hechos contrastados:

- Ausencia en estas tierras de literatura aljamiada.
- Progresiva disminución del número de procesados por el Santo Oficio.
- Aumento de las manifestaciones de integración social y económica con la mayoría.
- El informe del obispo de Avila en 1611: se limita a decir que no son buenos cristianos sin hacer ninguna alusión a que se mantengan en sus prácticas "heréticas", tal como sistemáticamente se decía de ellos décadas atrás.

Este informe del obispo refuerza mi convencimiento de que su religiosidad sería muy elemental, tanto la que se pudiera atribuir al islamismo subyacente que aún poseyeran como la procedente del cristianismo de apariencia en el se veían obligados a vivir como el resto de los fieles.

¿Y qué decir de los del resto de Castilla la Vieja? A falta de estudios monográficos, la información disponible permite adelantar que el nivel de integración social era menor al hallado en la ciudad de Avila, que la Inquisición continuó actuando hasta el final (aunque con intensidad decreciente), que hubo alguna literatura aljamiada y que la mayoría se exilió antes de ser obligados por el Decreto. Por tanto, queda abierta la posibilidad de que la situación de la comunidad de la ciudad de Avila fuera excepcional y, en consecuencia, no generalizable.

Para terminar presentaré un texto inédito que con gran expresividad nos presenta la indefinición que los mismos moriscos antiguos castellanos tenían respecto a sus propias señas de identidad. Se trata de la carta que el 30 de marzo de 1611 envía Antonio de Avila[48], un convertido arevalense, desde San Juan de Luz (Francia), a un amigo suyo cristiano viejo que vive en Arévalo. Del contenido de la misiva se deduce que su autor huyó de la villa castellana hacia 1607 por estar acusado de hurto. La carta consta de tres folios de buena caligrafía escritos en perfecto castellano[49]. Advierte al principio que lo que dice es la verdad ya "que si otro [otra cosa] fuera, en tierra estoy de libertad, que pudiera decir otro [otra cosa]"[50]. He aquí algunas de las frases más significativas:

48. En 1594 la Inquisición de Valladolid realizó un conocido y detallado censo de los moriscos del distrito (AHN, Inq. leg. 2.109, pieza 1; este censo ha sido descrito y comentado por J.P. LE FLEM, «Les morisques du nord-ouest de l'Espagne en 1594...», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, I, 1967, pp. 223-245). En la relación de los de Arévalo aparece nuestro Antonio de Avila con 18 años, por tanto en 1611 tendría unos 34 años.

49. AHN, Inq. 3.205, exp. 1. El texto íntegro se incluye al final como Anexo. Ver, respecto al buen nivel de alfabetización de los moriscos castellanos, S. DE TAPIA, «Nivel de alfabetización en una ciudad castellana del siglo XVI: sectores sociales y grupos étnicos en Ávila», *Studia Historica. Historia Moderna*, Salamanca, VI, 1988, pp. 481-502.

50. La aspiración por "vivir en libertad" o "en tierra de libertad" era expresada por los moriscos habitualmente. En 1565 un morisco segoviano les comentaba a unos enviados del rey de Argel (eso creía él, pero en realidad eran los espías a los que se alude en la nota 14) que deseaba "salir deste captiverio"; y dos familas de moriscos de Valladolid añadían que querían marcharse a Argel "por vivir en livertad y por no estar sufriendo tantas molestias como los herejes de los inquisidores les hazían de cada día" (AHN, Inq. leg. 3.205-2; ver S. DE TAPIA, «Las redes comerciales...», p. 236). Más conocido es el canto a la libertad de pensamiento que Cervantes pone en boca del morisco Ricote: "Pasé a Italia, y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitadores no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia" (Don Quijote de la Mancha, 2ª parte, cap. LIV). Sobre esta cuestión ver F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El morisco Ricote o la hispana razón de Estado», en *Personajes y temas del Quijote*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 229-335.

"Todo quanto e hecho y dicho mientras e bibido en ese lugar le juro por la salvazión de mi alma, así de fiestas como de otras cossas, assido con mui bueno y santo zelo en serbizio de Dios y de la Birxen Santissima del Rrosario a quien yo serbía mui de corazón sin duda de otra cossa y anque yo fuera moro, como algunos judíos[51] pensaban, los moros la quieren y rreberenzia[n] tanto como los cristianos y más"[52].

"...prometo que todo quanto se a dicho contra esta nazión [España] a sido pasión y enoxo y por mexor dezir boluntad de Dios que nos a querido dibidir el sentimiento que yo tengo de mi patria y amigos..."

"Estado [sic] en Torrellas gran parte de mi avsenzia[53] y después ocho messen [sic] en Francia en el puer [sic] de A[g]de, treynta leguas antes de Marsella, donde e bisto enbarcar beynte y cinco mill ombres del rreino de Aragón[54] y dos mi[l] castellanos y de nenguno fui conbertido [sic] para yr a Túnez, antes deseaba mucho yr a Rroma y bolber a mi [patria ?] cansado de andar por tierras axenas".

"Bien e sabido que un bellaco de un fraile dixo en Arévalo que me abíabía [sic] bisto en Arxel, más ya no se ussa dezir verdades, Dios los guarde de enemigos de la Santa fe católica y a mí mencamine en su santo ser[vizio]".

"También dizen quel Gran Turco aze mui grande armada, no se sabe para do más de que los moriscos de España, particularmente los granadinos, andan con gran solizitud llebando muchos presentes al Gran Tur[co] y procurando azer las mentiras berdaderas, assí que *pues dezían que no abía quien abisase de nenguna* de las que se imaxinaban contra España *yo con mui buen zelo abiso y digo questá mui a cuenta a Su Maxestad de sacar de rraíz* los moris[cos] dese rreino dezendientes de moros, anque finxan ser buenos católicos son ypócritas, que de temor comen y beben y de los tales se pueden fiar menos los católicos".

Creo, por tanto, poder concluir diciendo que en el momento de la expulsión los moriscos castellanos descendientes de los mudéjares locales constituyen unos grupos humanos desorientados, carentes de unas señas de

51. Cuando los moriscos castellanos se querían referir despectivamente a algún cristiano viejo le calificaban de judío.

52. Se trata de una evidente exageración. L. Cardaillac resume las dos distintas actitudes de los moriscos hacia María: "Por una parte los intelectuales y los habitantes de las regiones muy islamizadas conservaron las creencias coránicas: veneraban a María, o más bien la defendían y creían en su virginidad. Por otra parte, aquéllos para los cuales el Islam no era ya más que la base de la tensión polémica entre las dos comunidades atacaban a la Virgen y su virginidad para oponerse a los cristianos" (*op. cit.*, p. 258). El caso de nuestro morisco arevalense no se acomodaría a ninguno de estos supuestos pues parece tratarse de una devoción semejante a la de cualquier cristiano viejo del pueblo.

53. La presencia durante tres años de Antonio de Avila en Torrellas se explica porque en ese pueblo aragonés, fronterizo con la Corona de Castilla, había una colonia de moriscos de Arévalo y de Avila; entre ellos buscó refugio (cf. J. VALLEJO ZAMORA, «Los moriscos de Torrellas entre 1495-1610: consideraciones demográficas», *Turiaso* (Inst. Fernando el Católico, Zaragoza), VII, 1987, pp. 283-323). El contexto de esta presencia en tierras aragonesas se sitúa en mi artículo «Las redes comerciales...» (p. 237).

54. Estos datos y cifras son corroborados por H. LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, Diputac. Prov. de Valencia, 1986, pp. 121-126.

identidad firmes, y que buscan su acomodo social, su nicho ecológico. En la configuración de la nueva personalidad van a intervenir factores religiosos, económicos y culturales así como el trato recibido por parte de la sociedad cristianovieja. El peso de cada uno de estos elementos no va a ser igual en todos los lugares, por lo que se producirían tantas situaciones –en lo que se refiere a la consistencia de la identidad islámica– como colectivos moriscos. Y sospecho que la expulsión tampoco fue un factor capaz de hacer desaparecer estas diferencias. A este respecto creo que hubo una relación directa entre alto nivel de integración social y permanencia en países cristianos (Francia e Italia) aunque esta elección se efectuaría a niveles familiares y no por la totalidad de los conjuntos de cada núcleo urbano.

* * *

APÉNDICE DOCUMENTAL

Carta de un morisco de Arévalo a un amigo cristiano viejo escrita desde el destierro en el sur de Francia.

AHN, Inquisición, 3.205, exped. 1.

Mui deseado y leal amigo Sabastián Rredondo como a buen amigo le quiero dar parte de mi avsencia y salud y tanbién por saber de la de buesa merçed y de la de la señora Mari Gutiérrez y de los demás amigos que me quieran azer merçed. Sabrá el Señor Sabastián Rredondo por ésta el discurso de mi larga avssençia cumplido por la boluntad de Dios Nuestro Señor ques el criador y rremediador de todas las cossas y el berdadero juez que juzga y juzgará los corazos [sic] por su secreto juizio mui diferente que los ombres del mundo que con sus barias opiniones y propósitos quieren ser juezes de las almas aziendo a los aflixidos rreos y ellos santos ezétera. Todo quanto e hecho y dicho mientras e bibido en ese lugar le juro por la salvazión de mi alma, así de fiestas como de otras cossas, assido con mui bueno y santo zelo en serbizio de Dios y de la Birxen Santissima del Rrosario a quien yo serbía mui de corazón sin duda de otra cossa y anque yo fuera moro, como algunos judíos pensaban, los moros la quieren y rreberenzia[n] tanto como los cristianos y más y assí es esta satisfazión para que buesa merçed y los demás crean ques assí, que si otro fuera en tierra estoi de libertad que pudiera dezir otro y assí si otro me ubiera suzedido muriera sustentando la berdad que yo sé mui bien que algunos traidores me procuraban per der [sic] *y entre tantos malos fue Dios serbido que ubo uno bueno que me abisó* y Dios, como buen señor, y la Birxen Santissina, que sabía el santo y buen zelo con que yo la serbía, me libraron de quatro años de prisión y de un cruel martilio, bendito sea la maxestad de Dios y sus grandes secretos que quando se a de cumplir su boluntad lor dena [sic] cómo El es serbido. Como se echa de ber por la perdizión de tantos ninos [sic] y muxeres ynozentes padeziendo tan grandes trabaxos tan sin culpa por aber aconsexado a su maxestad tan mal se a bi[s]to en España una de las cossas más espantables quen los rreino[s] del mundo sean bisto y assí creo como cren [sic] todas las naziones del mun[do] que xamás España berá buen día que zierto a mobido a muchaion [sic] passión no digo solas las naziones, más a las yerbas y piedras y más por ser un caso tan sin culpa que prometo que todo quanto se a dicho contra esta nazión a sido pasión y enoxo y por mexor dezir boluntad de Dios que nos a querido dibidir el sentimiento que yo tengo de mi patria y ami-

gos como el señor Sabastián Rredondo ssiento mucho su avsenzia y anque entiendo no seré creído porque tienen por zierto que nos queríamos alzar con la tierra es burla y, si eso fuera así, yo fuera el que fuera de los primeros que lo supiera, juro por la salbazión de mi alma que a[n] sido todos enbuste[s] y mentiras del demonio para que nos perdamos nossotros y buesa merçed es como berá brebemente en el discurso del tienpo y en las aparencias que se ban trazando y creo que los ynozenten [sic] sin culpa están pidiendo justizia a Dios lo encamine como mejor sea todo para su santo servizio y a todos nos dé paz, a los unos y a los otros, para que acabemos esta triste bida que con tantos trabaxos padezemos. Estado [sic] en Torrellas gran parte de mi avsenzia y después ocho messen [sic] en Francia en el puer [sic] de A[g]de, treynta leguas antes de Marsella, donde e bisto enbarcar beynte y cinco mill ombres del rreino de Aragón y dos mi[l] castellanos y de nenguno fui conbertido [sic] para yr a Túnez, antes deseaba mucho yr a Rroma y bolber a mi [patria ?] cansado de andar por tierras axenas. En estos cuidados supe como mi xente estaba en San Juan de Lus y así estoi com ellos. Lo que puedo dezir de la Françia ques mui fértil de comidas y quatro bezes más xente quen España y questán mui contentos de quel rrei a echado tanta xente fuera por que dizen *que aora es mui pequeña, son enemigos capitanes de los* españoles, desean mucho la gerra contra España por la codizia del tessoro que sola a de perder y de tener tanto[s] y tan grandes ynimigos, particularmente los luteranos, que son muchos los de Françia, y si no fuera por la muerte del rrei, que tenía ziento y zincuenta mill ombres y ziento y zincuenta piezas de artillería, y muchos millones. También dizen quel Gran Turco aze mui grande armada, no se sabe para do más de que los moriscos de España, particularmente los granadinos, andan con gran solizitud llebando muchos presentes al Gran Tur[co] y procurando azer las mentiras berdaderas, assí que *pues dezían que no abía quien abisase de nenguna* de las que se imaxinaban contra España *yo con mui buen zelo abiso y digo questá mui a cuenta a Su Maxestad de sacar de rraíz* los moris[cos] dese rreino dezendientes de moros, anque finxan ser buenos católicos son ypócritas, que de temor comen y beben y de los tales se pueden fiar menos los católicos. El señor Sabastián Rredondo me ará mui gran merçed de a Cristóbal Ser[r]ano le dar un grande abrazo de mi parte y al señor don Gome y al señor don Diego Ossorio y a los demás caballeros y amigos. Beso mil bezes las manos. [A] Juan de Arévalo, Benito Se[r]rano, Franzisco Ssedeño y otros muchos que por no ser prolixo no pongo sus nombres dará mis encomiendas y que no les pese de me aber acompañado en las fiestas de la Madre de Dios que tanto como ellos y más que otro[s] bellacos las [he] tenido en mi corazón. Bien e sabido que un bellaco de un fraile dixo en Arévalo que me abíabía [sic] bisto en Arxel, más ya no se ussa dezir verdades, Dios los guarde de enemigos de la Santa fe católica y a mí mencamine en su santo ser[vizio]. Buesa merçed mescriba dándome parte de lo que ai de nuebo después del urto delizenciado palomo con la estafeta. Lo que ubiere de nuebo escribiré a buesa merçed, lo presente es quel Duque de Saboya ba sobre Xinebra, es mui fuerte y tiene mui gran fabor. Dios guarde a buesa merçed con la compañía muchos años. Fecha de marzo a 30, año 1611 años.

Su leal amigo de buesa merçed

Antonio de Abila

DE LA ESCLAVITUD A LA LIBERTAD: LAS VOCES DE MORISCAS Y MORISCOS EN LA GRANADA DEL SIGLO XVI

Aurelia Martín Casares

El interés por la esclavitud en la España Moderna empezó a cobrar auge en los años 50 con el trabajo pionero de Antonio Domínguez Ortiz[1] que versaba sobre la esclavitud en Castilla. Éste primer germen encontró su eco a través de los trabajos de V. Cortés Alonso[2] sobre Valencia, y a partir de entonces empezaron a surgir diversos estudios locales, siendo las zonas más estudiadas Murcia, Valladolid, Córdoba, Málaga, Sevilla, Almería y Canarias[3]. La ubicación geográfica de estos trabajos no es fortuita sino que está

1. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «La esclavitud en Castilla durante la Época Moderna», *Estudios de Historia Social en España*, Tomo II, pp. 367-428, 1952. A este trabajo pionero se unen otros estudios parciales del fenómeno publicados también en los años 50, ver: GUAL CAMARENA, M., «Un seguro contra crímenes de esclavos», *Anuario de Historia del Derecho Español*, pp. 457-458, 1952. LARREA PALACÍN, A., «Los negros de la provincia de Huelva», *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, nº 20, 1952. LÓPEZ ESTRADA, F., «Bautismo de esclavos en Antequera 1614-1624», *Anales de la Universidad Hispalense*. XI, pp. 39, 41. 1950. MARRERO RODRÍGUEZ, M., «De la esclavitud en Tenerife», *Revista de Historia*, nº 100, pp. 428-441, 1952. MATA CARRIAZO, J., «Negros, esclavos y extranjeros en el barrio sevillano de San Bernardo», *Archivo Hispalense*, nº XX, pp. 64-65, 1954.

2. CORTÉS ALONSO, V., «La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos 1479-1516», 1964; id., «La liberación del esclavo», *Anuario de Estudios Americanos*, nº XII, pp. 533-568; id., «La población negra de Palos de la Frontera (1568-1579)», *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas* 1966. Para esta misma década podemos ver: LADERO QUESADA, M.A., «La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga», *Hispania*, nº 77, pp. 63-88, 1967 y PIKE, R., «Sevillian society in the sixteenth century: slaves and freedmen», *Hispanic American Historical Review*, nº 47, pp. 344-359, 1567.

3. CABRILLANA CIÉZAR, N., «Esclavos moriscos en la Almería del siglo XVI», *Al Andalus*, nº XI, pp. 53-128, 1975; id., «La esclavitud en Almería según los protocolos notariales (1511-1550)», *Actas del congreso de Metodología en las Ciencias Históricas*, vol. V, 1975; para Málaga, véase: BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., «Guerra y sociedad: Málaga y los niños moriscos cautivos», *Estudis*, vol. III, 1974; para Valencia: GRAULLERA SANZ, V., *La esclavitud en Valencia en los siglos XVI y XVII*, Diputación Provincial de Valencia, 1976 y KAMEN, H., «Mediterranean slavery in its last phase: the case of Valence 1660-1700», *Anuario de Historia Económica y Social*, pp. 211-234, 1970; para Córdoba NDAMBA KABONGO, A., *Les esclaves à Cordue au debut du XIIéme siècle (1600-1621)*, Tesis de doctorado, Universidad de Toulouse-Le-Mirail, 1975;

directamente relacionada con una mayor concentración de personas esclavizadas en esas regiones de la península ibérica, especialmente en Andalucía. Sin embargo, no existe aún ningún estudio sobre la realidad de la esclavitud en Granada[4], área especialmente privilegiada en cuanto a la presencia de moriscos esclavizados se refiere. Por otro lado, si la voz de los esclavos granadinos se ha dejado sentir en muy pocas ocasiones, aún menos frecuente es encontrar la de libertos y libertas.

En estas páginas, me limitaré a analizar las fuentes para el estudio de las moriscas y moriscos libertos en la Granada del XVI y puntualizaré ciertos aspectos significativos del proceso emancipatorio sin entrar en valores globales.

Como sabemos, a partir de 1568 y debido a la rebelión de las Alpujarras, la mayoría de las personas esclavizadas en la Granada Moderna son moriscos y moriscas rebelados, originarios del propio Reino de Granada. Es decir, personas que en el mismo espacio geográfico habían sido libres unos meses antes, y que se han convertido en esclavas. Esta guerra modifica en cierto modo el patrón de esclavitud existente en la península dando lugar a numerosos abusos, sobre todo por parte de la *gente de guerra* (soldados, capitanes, etc.) que ven en la esclavitud una manera de hacer fortuna.

Por otro lado, el uso del masculino genérico ("moriscos, esclavos") en la gran mayoría de los trabajos de investigación realizados hasta hoy, enmascara un hecho que se hace patente para cualquier estudioso/a que se acerque a los Archivos: la gran mayoría de las personas esclavizadas en la guerra de las Alpujarras fueron mujeres. Pero este fenómeno no es particular a la Granada Moderna, sino que se repite en numerosos contextos[5]. Por ello, es imprescindible tener en cuenta los últimos avances metodológicos y conceptuales que se están llevando a cabo desde perspectivas feministas englobadas institucionalmente en los Estudios de la Mujer. Si bien es cierto que los datos que ofrezco se refieren mayoritariamente a testimonios femeninos como prueba de la abundancia de mujeres (esclavas, libertas e incluso propietarias), también debemos tener en cuenta que los propios documentos del siglo XVI no se olvidan de ellas y a menudo hablan de "esclavos y esclavas"[6].

---

para Canarias: LOBO CABRERA, M., «La esclavitud en las Canarias orientales en el s. XVI», Santa Cruz de Tenerife, 1982; para Sevilla: FRANCO SILVA, A., *Esclavitud en Andalucía 1540-1550*, Granada, 1992 y para Salamanca: LÓPEZ BENITO, C. J., «La sociedad salmantina en los inicios del siglo XVI. Los esclavos», *Actas del II Congreso de Historia de Salamanca*, Tomo II,1992.

4. Espero que mi tesis: *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, dirigida por Bernard Vincent (E. H. E. S. S) y Cándida Martínez (Universidad de Granada), venga a cubrir esta laguna en breve.

5. En palabras de F. Andujar: "Pero en propiedad, desde el punto de vista cuantitativo, más que hablar de esclavos moriscos hemos de referirnos a las esclavas". ANDÚJAR CASTILLO, F., «Del esclavo morisco al berberisco. Sobre la esclavitud en la Almería del siglo XVII», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, (1992-93), p. 84.

6. Existen numerosos casos, citemos por ejemplo el siguiente texto: "la mayor parte de la gente iba con intención de robar e mercadear. . . y otros muchos llevaron muchos dineros y

La primera cuestión a tratar para adentrarnos en el proceso emancipatorio de la Granada Moderna sería: ¿qué son los libertos/as? Pues bien, las libertas y libertos que nos ocupan son personas que previamente han estado *sujetas a cautiverio y servidumbre*, y que, por diversas razones, como veremos más adelante, son manumitidas por sus dueños y dueñas. Seguirles la pista es enormemente difícil, ya que su condición de liberto/a no siempre viene expresada en los documentos. Además las razones de su liberación son muy diversas y la heterogeneidad entre el grupo de personas liberadas es amplia.

Comenzaré por analizar el impacto de la rebelión de 1568 en la realidad de la esclavitud granadina para continuar con algunas precisiones sobre el estatus de liberto/a. Más adelante comentaré las fuentes indirectas, en las que encontramos noticias sobre libertos y libertas expresadas sobre todo a través de sus propietarios y terminaré describiendo algunas fuentes directas en las que descubrimos a estas personas liberadas actuando por sí mismas.

REBELIÓN Y LIBERACIÓN

Empezaremos por analizar cómo modifica la rebelión de las Alpujarras (1568-71) el patrón de la esclavitud y las liberaciones de moriscos y moriscas, teniendo en cuenta que la guerra ofrece un maravilloso botín humano a los soldados y capitanes cristianos que participan en ella y sin olvidar que los intereses de estas "gentes de guerra" eran sobre todo económicos por lo que no dudan en hacer dinero con la mercancía humana.

Los abusos producidos en la guerra se hacen patentes a través de una Pragmática Real de 1572, que refiriéndose a los moriscos "tomados en lugares de paz o hurtados", versa así: "Y mandamos que los que con malicia, sabiendo y auiendo venido a su noticia que no se podian vender, los herraron, vendieron y dispusieron dellos como si fuesen esclavos, sean pugnidos y castigados, segun la calidad de su culpa"[7].

Existe incluso cierta confusión legal sobre quiénes podían ser o no esclavizados en época de la rebelión, hasta el punto que ciertos compradores se muestran cautos a la hora de hacer sus transacciones. Tal es el caso del propietario del pequeño Juan, morisco, que un soldado de la guerra vendió a un mercader granadino y éste a su vez lo vendió en Toledo a un dorador en 1569. El nuevo dueño ha oído del bando de su majestad que prohíbe la escla-

encomiendas de sus amigos para comprar de las cabalgaduras que habian de hacer, esclavos y esclavas y ropas de seda" de la Crónica de Andrés Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y Doña Isabel*; citado por GARCÍA PASTOR, V., «La esclavitud en Castilla durante el reinado de los reyes católicos», *Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna*, Toledo, 1988, p. 9.

7. *La expulsión de los Moriscos del Reino de Granada. Pragmáticas, provisiones y ordenes reales. 1572.*

vitud infantil y quiere demandar al vendedor, pero por quitarse de pleitos llegan a un acuerdo[8].

Efectivamente la Pragmática existe y dice así: "y otrosi que en quanto a los dichos moriscos menores de la dicha edad de diez años y medio los varones, y de nueve y medio las mugeres. Declaramos que aquellos conforme a lo por nos ordenado no fueron esclavos de los que los tomaron, ni de aquellos a cuyo poder ha venido y que las ventas y otros qualquier contratos y disposiciones que dellos se ouieren hecho han sido y fueron ningunas"[9].

Por lo tanto, queda clara la ilegalidad en que se incurría al cautivar niños y niñas moriscos, y más aún al cobrar dinero por su rescate. Otra cuestión importante, que no voy a analizar en estas páginas, consiste en analizar las causas que llevan a los legisladores a imponer el estado de esclavitud un año antes para las niñas.

En cualquier caso, este desconocimiento de las leyes, lleva a los moriscos a pagar altas sumas por liberar a menores. Lope el Manco y Lope Xarril, labradores de Biznar, pagan nada menos que 81 ducados por liberar a la pequeña Isabel de 7 años[10] que ni siquiera debía haber sido esclavizada.

Otro aspecto importante ligado a la época de la rebelión y años posteriores, era la solidaridad entre los moriscos que se hace patente en los documentos principalmente a través del pago del rescate por parte de otros moriscos: miembros de la familia o amigos. Quizá, esto tenga que ver con el concepto de *assabiya* o solidaridad entre los miembros de una misma tribu extendida a los miembros de un colectivo musulmán.

Efectivamente, en la Granada del XVI, encontramos numerosos rescates pagados por familiares de las personas esclavizadas o por otros moriscos solidarios. El dueño de Ysabel de Cozbijar, morisca de 50 años, aclara que "a tratado con beatriz rrodriguez su hija del rescate de la dicha su madre" en 45 ducados[11]; y en 1573, Francisco Pérez Alazar se ve obligado a pagar 100 duca-

8. Archivo de Protocolos de Granada (en adelante APG) fol. 224v, 1569: "Pero Lopez dorador vezino de toledo estante en granada digo que Fco de Nabarrete mercader vezino de granada estando en Toledo me vendio un esclabo Juan de ocho o nuebe años poco mas o menos de los moriscos deste rreyno de granada que ubo e compro de Mesa soldado vezino de Ecija por 374 rreales que por el pague en Toledo el nuebe de mayo de 1569 y por la dicha escritura el dicho Fco de Navarrete esta obligado a quel dicho Juan sera esclavo y me servira como tal esclavo y a causa que como es notorio sea echado bando en esta çibdad por mandato del exmo sr don Juan de Austria que siendo los esclabos que se han tomado deste rreyno de hedad de 20 años queden libres por cuya causa queria poner demanda al dicho Fco de Nabarrete los dichos 364 rreales que yo le queria volver su esclabo y por quitarnos de pleitos e deferençias somos convenidos y concertados en que por razon de pretension que tengo contra el dicho Fco de Nabarrete por razon del dicho bando me de e pague 10 ducados y que con ello yo quede por contento".

9. AMG, Pragmática y declaración sobre los moriscos menores del reyno de Granada. En Madrid En casa de Alonso Gómez Impresor de su Magestad, 1572.

10. APG, nº 169, fol. 464v, 1569.

11. APG, nº 197, fol. 640, 1574.

dos para liberar a su hija Ysabel y a sus dos nietas, Luysa y Maria, las tres esclàvas moriscas en poder de Gaspar de Mercado, capellán y vecino de la colación de la Iglesia Mayor, que fueron compradas a comienzos de la guerra.

A veces encontramos un morisco que rescata a un niño porque "lo quiere criar y alimentar"[12] sin que se especifique ninguna relación de parentesco.

Estas personas solidarias o familiares de las esclavas y esclavos moriscos estarían dispuestas a pagar un precio mayor del que adquirirían en el mercado, constituyendo de esta manera otra fuente de ingresos sustanciosa para los propietarios. Tomemos por ejemplo el caso de una anciana de 60 años llamada María, "de los moriscos rebelados de Durcal", por la que Sebastian Velasco Eldali que vive en Granada paga 43 ducados[13].

En contraposición con esa imagen de solidaridad entre los moriscos, y para ilustrar la complejidad de las relaciones de dominación, encontramos propietarios y propietarias de esclavos/as que son *cristianos nuebos* como es el caso de Leonor Aboambra viuda de Francisco el Fayar que vive en la colación de San Juan de los Reyes y decide liberar en su testamento a Gaspar Díaz, esclavo nacido en Granada de color membrillo cocho, "porque su marido se lo dijo e aconsejo muchas vezes"[14]. Interesante también es el caso de Isabel Dubayaxa que no sabe castellano y libera a su esclava María de 8 años aunque antes deberá servir 10 años y aclara "por el buen serviçio que me a fecho". Además libera a Juan de 15 años boçal que deberá servir 3 años[15]. Si bien es cierto que la tendencia más común entre los moriscos es tener esclavos negro-africanos (*bozales*).

Según los ejemplos expuestos queda clara la importancia de la guerra en cuanto al impacto que produce en el patrón de la esclavitud existente anteriormente y su devenir histórico.

El estatus de liberto/a

En segundo lugar, analizaremos el estatus de "liberto/a". Para comprender la situación de las personas liberadas, lo primero que debemos tener en cuenta es que la transmisora del estatus de esclavo/a o libre es la mujer-madre. El padre en la mayoría de los casos es desconocido y aún siendo libre, no transmite su estatus a los hijos. Por ejemplo, cuando en 1569, Pedro de Avila, tundidor y vecino de Granada, redacta ante el escribano la carta de

12. APG, fol. 314, 1569.
13. APG, nº 171, fol. 395v, 1569.
14. APG, nº 119, fol. 248v, 1561.
15. APG, 1542, fol. 958, testamento.

horro de su esclava morisca Ana, de 35 años, quiere que ésta le pague 110 ducados por su rescate. Como Ana no dispone de tanto dinero ya que se trata de una suma muy importante en la época, su dueño le permite que "el rescate se lo vaya pagando poco a poco aunque sea en reales" y hasta que no termine de pagar el último ducado "no sea libre ni horra sino cautiba y sujeta a servidumbre". Pero, además se incluye otra condición en el contrato: "que si la dicha Ana al presente esta preñada o se preñase que aquello que pariere no abiendo pagado todo el rescate a de ser y es cautibo y para el dicho Pedro de Abila"[16]. Por lo tanto, queda claro que el estatus del recién nacido depende directamente del de su madre.

Otro punto a tener en cuenta sería que el estatus de liberta/o no debe asimilarse simétricamente al de persona libre ya que las personas manumitidas se encuentran estigmatizadas por su pasado esclavo y no podían librarse tan fácilmente del mismo. De hecho su calidad de ex-esclavo/a está claramente presente en su vida y se expresa en los documentos a través de fórmulas como: "esclavo que fue de...", "que de poco aca es horra...", "que es horro y fue esclavo...", etc. De esta manera, a través de ciertas frases, se consigue marcar y distinguir a los libertos/as de las personas que han nacido libres. Así, cuando Diego el Dubily "de color moreno", labrador, compra un pedazo de viña de secano de 2 marjales a otro labrador de Albolote, en la escritura de compraventa se aclara "esclavo que solía ser de Luys eldubili"[17]. Por lo tanto, aunque Diego esté actuando por sí mismo y como persona libre, su antiguo estatus de esclavo sigue estando presente.

Además, por muy libre que fuese uno, el tono oscuro de la piel llevaba a confusiones. Una cristiana, granadina y viuda, que hace testamento a finales del siglo XVI nombra como herederos a dos hermanos (hombre y mujer) y aclara que "tienen en su color de rostro alguna sospecha para entender que sean cautivos digo y declaro que no lo an sido ni son sino personas libres". Con esto quiero ilustrar que a pesar de que la sociedad granadina del XVI estuviese más o menos acostumbrada a la diversidad de tonos de piel, sí que se hacían asociaciones entre oscuridad de piel y esclavitud[18].

Es frecuente encontrar autores que dividen a las personas esclavizadas en negros y blancos, asimilando los moriscos exclusivamente a los blancos. Si bien es cierto que la mayoría de los moriscos y las moriscas son blancos, la realidad es que hay numerosos negros; como Ysabel "negra natural de las Alpujarras" liberada por Sebastián el Muli, un carpintero granadino en 1569, cuando ella contaba con 50 años[19]; y mulatos, como Inés "mulata de las albu-

16. APG, nº 171, fol. 394, 1569.

17. APG, nº 150, fol. 68, 1566.

18. Es interesante el análisis que hace del racismo y el Islam Bernard LEWIS en *Race et couleur au pays d'Islam*, Ed. Payot, París, 1982.

19. APG, nº 171, fol. 112, 1569.

ñuelas" liberada por un mercader granadino junto con su hija Leonor "mujer de Mateo Vilchez el Natax" que estaba preñada y su nieto Miguel "hijo de Felipa Auli"[20].

No sólo no se debe asimilar siempre el término morisco a blanco, sino que a menudo resulta difícil constatar con seguridad la procedencia morisca de algunas personas libertas. En numerosas ocasiones, se olvida el hecho de que las personas esclavizadas llevan el apellido de sus dueños, lo cual implica que si el dueño es morisco, la esclava llevará también un apellido morisco aunque ella misma no sea de origen morisco. Por lo tanto, queda claro que al llevar el apellido del dueño no siempre sabemos si los libertos/as son realmente moriscos o han sido esclavos de moriscos. Es el caso de "Gostança Firyha", negra liberta, que fue esclava de Fdo el Fery, y es muger de "Gonzalo Hadid", moreno que fue esclavo de Francisco el Hadid, y que aparece en un documento notarial comprando un pedazo de viña de "hasta un marjal con sus olibos"[21].

En cuanto al futuro de las personas liberadas, las diferencias por razones de género son evidentes, y aunque no pretendo llevar a cabo en estas páginas un análisis profundo de esta realidad, esbozaré algunas de estas diferencias. Por ejemplo, el empeño en casar a las mujeres libertas es común y muy poco frecuente en el caso de los varones. En numerosos documentos se hace patente la preocupación por legar cierto dinero o bienes para ayuda a la dote de la esclava y en otros, no menos numerosos, se encarga a algún familiar que les busque esposo. Habría que analizar este empeño en casar a las libertas.

Por otro lado, es mucho más frecuente encontrar varones que han aprendido un oficio con el que ganarse la vida que mujeres, lo cual no quiere decir que la productividad femenina sea menor, sino que está infravalorizada y no reconocida socialmente. Cuando Diego de Moya, alpargatero, libera a un morisco esclavo señala que ha aprendido el oficio de cordonero[22].

Quizá, esas condiciones adversas de vida llevasen a algunas libertas a la prostitución, ya que es relativamente frecuente el miedo a "que se pierdan" referido a las mujeres en los testamentos. Pongamos por ejemplo el caso de una cristiana soltera que al testar quiere que su "morisca", Luisa, sea libre tras servir 6 años a su sobrina; además le da ropa de casa y pide que la casen "por que sea buena muger y sirva a dios"[23].

20. APG, nº 169, s. f. 1569.

21. APG, nº 150, fol. 142r, 1566.

22. APG, 1580: "yten declaro que yo e tenido e tengo en mi poder a Luys que es morisco y me a servido mucho tiempo en mi casa e le he mostrado mi ofiçio de cordonero mando que el susodicho se quede en poder de Catalina Alonso mi muger y cuando haya seuido dos años despues de mi fallçimiento se le de su libertad".

23. Testamento de Francisca de Tuesta. APG, s.f., 1580.

Así, la viuda Clara de Pareja expone en su testamento el deseo de que su esclavo Luis de Medrano, nacido en su casa, sea libre y se convierta en clérigo, para lo que deja 12.000 maravedises de censo que deben ser administrados por un beneficiado; a María, esclava y hermana del anterior le deja sólo 2.000 maravedises para su casamiento, pero mientras tanto quiere que sirva en casa de una señora "que la adoctrine y castigue" y si "se ausentare" o porque "tenga sospecha de que no sirbe a dios" que "mys albaçeas y patron la puedan compeler como esclaba y metella en el monasterio del señor santiago de las monjas". La testadora sabe quién es el padre de los esclavos, pero no cita su nombre, sólo aclara que es cristiano viejo. Deja muy claro que no quiere que María salga con su padre y pretende que el hermano vele para que "no se pierda". En el caso de que María muera, los 2.000 maravedises serían para su hermano[24]. La diferenciación de género que hace la propietaria es patente: a) dándole una profesión al varón-esclavo y haciendo dependiente de un marido a la mujer-esclava, b) liberando a Luys de por vida y dejando abierta la posibilidad de que María vuelva a cautiverio y c) dándole 12.000 maravedises de censo a él y solamente 2.000 maravedises de dote a ella.

Otro factor importante sería que al liberar a una esclava-madre junto con su hijo o hija, ésta se ve obligada (al menos socialmente) a ocuparse no sólo de mantenerse a sí misma sino de criar a su prole. Para ilustrar que el coste de la crianza de los niños y niñas era elevado vemos cómo el propietario de un niño de 3 años llamado Alonso, hijo de su esclava, pide 40 ducados "para ayuda que con el e fecho en criallo"[25]. El número de madres liberadas con sus hijos e hijas, incluso recién nacidos, es bastante alto.

En caso de que los hijos/as sigan siendo esclavos/as, son las madres-libertas las que intentan en la mayoría de los casos rescatarlos. Empresa nada fácil y para la que tendrán que conseguir dinero. Una liberta llamada Isabel y probablemente enferma, que se casó siendo esclava y más tarde fue libera-

24. APG, nº 32, 1532, s. f: "yten digo y declaro que por quanto en mi casa naçio y yo he criado a luis sea libre de cautiverio e que nadie le pueda demandar agora ny en ningun tiempo y es mi voluntad que porque es hijo de un ombre de bien xptiano viejo que sea clerigo el dicho Luys de Medrano...". "yten mando que María my esclaba hija de María my esclaba quede libre e horra de todo cautiverio por amor de dios y porque dios perdone my anyma y por los buenos serviçios que de su madre rreçebi y que sy su hermano Luys de Medrano la quysiere para hazer por ella se la den libre para que la case y sy el dicho no la rresçibiere sirba a la señora Ginebra de Pareja por su soldada hasta en tanto que su hermano la demande o sea de hedad de casar y sy la dicha no la rresçibiere el patron y albaçeas la den a una persona a quyen sirba y que la doctrine y castigue... y que sy or causa se ausentare o por otra alguna que se tenga sospecha que no sirbe a dios que mys albaçeas y patron la puedan compeler como esclaba y metella en el monasterio del señor santiago de las monjas desta çibdad de granada para que las syrba como esclaba hasta en tanto que su hermano la quyera sacar y sy el dicho su hermano no hiziere por ella quede alli para syempre porque no se pyerda".

25. APG, nº 171, fol. 696, 1569.

da, explica que tuvo dos hijos que siguen en poder de su amo "por ser esclava cuando los tuvo" y deja a su marido encargado de que los rescate[26].

No he encontrado ningún documento en que se libere un niño o una niña junto con el padre, que por otro lado, suele ser "desconocido" en los documentos. En las actas de bautismo podemos apreciar la ausencia de los padres ya que casi todos los niños y niñas esclavos bautizados son hijos de una "esclava y de la tierra" o "de (fulana) esclava y de la Santa Madre Yglesia", en rarísimos casos aparece el nombre del padre. Muchos de estos niños y niñas son probablemente fruto de la explotación sexual y las vejaciones de que eran objeto las esclavas.

En resumen podríamos decir que el estatus de las personas liberadas depende y varía según diversas circunstancias (socio-económicas, de género, etc.) y no existe homogeneidad en cuanto a su condición aunque sí tienen puntos en común. De lo anteriormente expuesto cabe destacar la existencia de notables diferencias entre el estatus de liberto/a y el de persona libre, y por tanto, la no-asimilación de ambos estados.

FUENTES INDIRECTAS SOBRE LIBERTOS Y LIBERTAS

Los documentos más importantes para el análisis de la presencia de libertas y libertos en la Granada del siglo XVI son las cartas de horro y los testamentos, los cuales se encuentran en los protocolos notariales.

Como veremos más adelante, la libertad conseguida podía ser total, condicionada por ciertas cláusulas del testamento, o parcial si los dueños o dueñas son varios. Empezaremos por presentar los citados documentos:

1) La "carta de horro"[27]: consiste en la concesión de la libertad a un esclavo o a una esclava por parte del dueño/a. La libertad normalmente se concede a cambio del pago de un rescate; en muy pocas ocasiones se libera gratuitamente. Normalmente, se especifica cómo llegó el esclavo a manos del propietario, luego se alegan las razones por las que se quiere liberar a esta persona, y se renuncia al derecho de servidumbre. Más adelante, se da poder

26. APG, fol. 561r, 1570-71: "yten digo y declaro que el dicho Juan Lopez mi marido antes que fuesemos casados tuvo mi amistad e conversacion e despues nos casamos antes que yo tuviese libertad e despues estando casados pago por mi rescate a Alonso de Carmona mi amo 90 ducados los pago el dicho Juan Lopez mi marido de su trabajo" "yten digo e declaro que antes que yo e el dicho mi marido no casasemos obimos por nuestros hijos a Juan e a Diego los quales estan en poder del dicho Alonso porque yo no habia conseguido libertad e por no ser abidos despues de casados sino antes lo declaro".

27. De la raíz árabe "harra"= emanciparse, ahorrarse (el siervo), ser libre; "hurr"= libre; "harrar"= liberar, emancipar, manumitir, ahorrar. CORRIENTE, F., *Diccionario árabe-español*, Madrid, 1977, p. 150.

a la persona liberada para que disponga de su voluntad y pueda hacer testamento. Y por último, el dueño/a se obliga a no revocar nunca la escritura.

Ejemplo de una carta de ahorría puede ser la que escritura el dueño de un morisco de 4 años, que "dize ser hijo de Diego Elzeyr y que es de los rebelados", en la que explica que lo compró de un soldado de la compañía del capitán Narváez "y de otros sus compañeros que me bendieron con una esclaba muger" y decide liberarlo por 30 ducados que paga Miguel Hernández Aximiez, otro morisco afincado en Granada[28].

Efectivamente, el rescate podía ser pagado por otro morisco/a o por la propia persona sometida a cautiverio, que en algunos casos llegaba a reunir el dinero necesario por medio de algún trabajo, a través de las limosnas recibidas (una vez obtenida la licencia de su propietario para trabajar o mendigar), o sencillamente robando. En ciertas ocasiones, algunas personas muestran su agradecimiento por los servicios prestados regalando algún dinero a las esclavas para que puedan ir reuniendo los ducados necesarios y así poder comprar algun día su libertad. Un ejemplo de lo expuesto nos lo ofrece una doncella granadina que manda a Isabel, esclava de Alonso de Carmona seis ducados "para ayuda a su rescate", por que "ruegue a Dios por mi ánima y por los trabajos y serviçios que ha echo en mi enfermedad"[29].

Las fórmulas que se utilizan en el momento de la liberación: "por el amor que le tengo, por lo bien que me ha servido; por descargo de mi conciencia; por le fazer buena obra y en limosna", se repiten con monotonía. ¿Se trata realmente de móviles piadosos o de frases ya tipificadas? ¿Tienen los dueños/as conciencia de hacer un acto bueno liberando a las personas esclavizadas? En la mayoría de los casos, y a pesar de estos formulismos, no se libera gratuitamente, sino a través del pago de un jugoso rescate. Tomemos como ejemplo la manumisión de Ysabel Hatara, de 40 años y natural de las Albuñuelas, cuyo propietario, un calcetero granadino, la libera "porque tiene entendido que es buena cristiana", pero cobra 34 ducados por su rescate[30].

Los manuscritos justifican que en el caso de las liberaciones infantiles, el motivo suele ser "que a naçido en my casa e porque lo e criado". A mi parecer, la razón de estas liberaciones podría estar relacionada con el hecho de que estos pequeños fuesen fruto de la explotación sexual de las esclavas por parte de sus dueños. Tomemos por ejemplo la liberación de un esclavillo por que "naçio en mi casa e lo he criado desde niño e le tengo mucho amor e porque lo pario una esclava mia"[31].

28. APG, nº 171, fol. 327, 1569.
29. APG, nº 129, 1563.
30. AGP, nº 171, fol. 281v, 1569.
31. APG, fol. 733v, 1535.

Lo más común es que se libere gratuitamente a niñas y niños nacidos en casa de los amos. Otras veces, los ahorramientos gratuitos son reveladores de las intenciones por parte de los dueños de liberarse de una carga. Tal es el caso de Hernán Ximénez, mercader y cerero, que libera gratis a su esclava Ynes, nacida en Capileira, porque tiene 70 años y podemos presumir que ya no es productiva[32]. Aún más evidente es el caso de Simón, esclavo liberado "porque de presente el dicho Simon está tuerto de un ojo y esta quebrado en trabajando en el lagar del dicho don Juan Cigler Despinoza y así mismo es enfermo del pecho que echa sangre por la boca del trabajo que a tenido y no es de probecho ninguno"[33].

El propio Cervantes critica severamente a los dueños que "ahorran y dan libertad a sus negros cuando ya son viejos y no pueden servir, y echándoles de casa con título de libres, los hacen esclavos del hambre, de quien no piensan ahorrarse si no es con la muerte"[34].

Las cartas de ahorría eran utilizadas por los libertos y libertas como salvoconducto ante las autoridades, ésta es la razón por la que a veces se pide una copia. Este es el caso de Elvira[35], una morisca de las Albuñuelas, que pide se le otorgue copia de su carta de horro varios meses después de ser liberada.

Otra manera de emancipar a las personas esclavizadas consistía en incluir cláusulas de libertad en los testamentos de los propietarios/as.

2) Los testamentos. En el caso de los testamentos, la liberación sólo era efectiva a partir de la muerte del testador como se expresa a través de la fórmula "desde el fin de mis dias".

La libertad concedida en los testamentos no siempre es total, sino que puede estar condicionada por ciertas cláusulas. La condición más común suele ser la de servir durante algún tiempo en casa de un familiar del testador/a. Tomemos por ejemplo el caso de Mayor Ximénez, cristiana y viuda de un cuchillero, que deja a su esclava morisca en poder de su hija hasta que muera y quiere que luego sea libre[36]. La "esclava que va a ser liberta" se convierte en una figura ambigua con un estatus transitorio muy interesante de analizar.

---

32. AGP, nº 182, s. f. 1571.
33. Documento citado por NDABA KABONGO, A., *Les esclaves à Cordue au debut du XVIIe siècle (1600-1621)*, Tesis de doctorado en Historia, Universidad de Toulouse-Le-Mirail, p. 267.
34. Citado por: TARDIEU, Guy Jean-Pierre, *Le noir dans la littérature espagnole aux XVIe et XVIIe siècles*, Tesis de doctorado, Bordeaux, 1977, p. 41.
35. APG, nº 152, s. f., 1569.
36. APG. fol. 485r, 1580. Testamento de Pedro de Córdoba: "yten mando que Bernardina mi esclaba morisca sirba a mi hija María de Almaçar mientras bibiere la dicha my hija y en fin de los dias de la vida de la dicha mi hija la dicha Bernardina quede libre e horra e quita de todo cativerio y serbidumbre".

Tomemos el ejemplo de un abogado que tiene 3 esclavas (María, Ana y Catalina), hermanas e hijas de otra esclava suya, manda que sirvan a su mujer "todos los dias quella bibiera" y que luego sean libres "de la mitad que yo dellas tengo", sin embargo incluye una condición: "con cargo que no se case (su mujer) y si se casare que las dichas 3 esclabas sean libres y horras de la dicha mitad"[37]. De esta manera condicionaba el marido a su viuda a mantener su estado de viudedad.

Por consiguiente, numerosas veces la libertad conseguida es únicamente parcial. Este sería el caso de personas que pertenecen a varios propietarios/as y no todos/as deciden liberarlas. De hecho, una esclava se entiende como un bien ganancial del matrimonio, y al morir uno de los cónyuges puede liberar solamente la parte que le corresponde. Tal es el caso de la esclava Luysa, cuyo dueño la heredó de sus padres y decide darle la libertad, y dice: "que mi madre ya le abia dado aunque no my padre"[38].

En cualquier caso las cláusulas referentes a personas esclavizadas que se pueden añadir al testamento, son de lo más variopintas. Tomemos por ejemplo el caso de Ysabel "muchacha de las moriscas rrebeladas deste reyno" que está obligada a ir a la sepultura de su ex-propietaria "todos los domyngos y fiestas de guardar a poner y quitar la çera"[39] una vez liberada.

Pero no siempre los amos imponen condiciones a la hora de liberar a sus esclavas/os, hay quienes no sólo les dan libertad total sino que les dejan algún bien que generalmente es de poca cuantía. Un vecino de Restabal, le deja a su esclava morisca, Ysabel de Mendoça, "una colcha colorada e una caldera mediana e un colchon lleno de lana e un faldellin colorado que ella tiene y la cama en que ella duerme"[40]. En 1589, un boticario libera totalmente a su esclava Beatriz morisca que tiene 30 años "la qual a mas de 20 años que le sirve y le a servido muy bien y fecho muchos y muy buenos serviçios criandole sus hijos con mucho amor"[41]. Beatriz fue otra víctima de la rebelión ya que entró a servir en 1568, cuando contaba con 10 años.

Por último, a las moriscas y moriscos esclavizados, siempre les queda como último recurso, la fuga, aunque no es demasiado frecuente y suele terminar en intento frustrado. Una de las esclavas fugitivas en época de la rebelión fue María "natural deste rreyno" de 24 años. Pero no llegó muy lejos porque los vecinos del pueblo donde María nació la reconocieron y la cautivaron de nuevo para traerla a vender a Granada[42].

37. APG, nº 154, fol. 130, 1567.
38. APG, nº 178, 1570-71, fol. 284.
39. APG, nº 204, s. f., 1576.
40. APG, nº 179, s. f., 1576.
41. APG, nº 281, fol. 154v, 1589.
42. APG, Legajo 181, 1571. s. f.: "y teniendo y poseyendo la dicha esclaba la susodicha en la dicha çibdad de ubeda se me fue e ausento y paresçe que se fue a la tierra del dicho lugar

Hemos visto cómo a través de los documentos notariales, principalmente las cartas de horro y los testamentos de los propietarios/as podemos obtener una copiosa información sobre la realidad social de los moriscos y moriscas liberados.

FUENTES DIRECTAS PARA EL ESTUDIO DE MORISCOS Y MORISCAS LIBERADOS

Si ya es díficil encontrar documentos en que los moriscos hablen por sí mismos, aún resulta más complejo encontrar escrituras en las que podamos oír la voz de personas que han estado sometidas a esclavitud. No obstante, las líneas siguientes demostrarán que a pesar de todo existen algunos documentos en que libertos y libertas hablan por sí mismos.

En primer lugar, citaré las fuentes municipales, en las que en algunas ocasiones, aunque muy reducida, encontramos moriscos que ponen pleitos por su libertad. Las fórmulas suele ser más o menos del tipo: "se a tratado pleito de ysabel morisca de las rebeladas deste reyno de granada sobre razon que la susodica pide su libertad". En este caso es la propia Isabel la que pide se revise legalmente su situación de persona horra.

En segundo lugar, y a pesar de que numerosos historiadores consideran que las fuentes inquisitoriales representan un fondo viciado, citaré las fuentes del santo oficio. Estas fuentes son tan válidas como las demás, siempre que seamos conscientes de su contexto concreto, que no tendamos a generalizar a partir de las mismas y sobre todo, que no intentemos explicar un fenómeno exclusivamente a través de los fondos inquisitoriales, sino utilizando a la vez otras fuentes menos sesgadas.

De hecho aparecen libertas en los procesos de la Inquisición expresándose en primera persona, como es el caso de María Mexía[43] "que de poco aca es horra y casada con Juan Alferez que es horro y fue esclabo". María es natural de Túnez y es sentenciada por pertenecer a "la secta de Mahoma". Parece ser que dijo "pues yo no creo en Dios mas valiera estar mora". Entre los testigos hay una esclava que nos presta su voz al declarar que María comulgaba sin confesar, que tenía un hombre por amigo y que los cristianos eran necios que les sabía la hostia a pan.

Otro ejemplo sería el de un liberto mulato, llamado Juan de Baeza que también fue procesado en 1570 porque "juraba por el miembro de dios y

---

de syerro a donde çiertos vezinos la catibaron y la embiaron a esta dicha çibdad de granadada para vender".

43. Citado por GARCÍA BOIX, R., *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, 1983, Córdoba, p. 91.

deçia palabras suçias". El dicho Juan, hablando en primera persona, nos dice: "no quiero ir a confesar que no tengo que dezir mis pecados a un hombre como yo, antes me iría a una encina a confesarme"[44]. Fue procesado "por palabras y cosas diversas".

Podemos concluir que estas fuentes aun estando sesgadas pueden ser reveladoras para el estudio de las personas liberadas en el siglo XVI.

En tercer lugar, nos remitiremos a las fuentes parroquiales, y más concretamente a los expedientes matrimoniales, documentos que aún no han sido analizados por ningún historiador en relación con el estudio de la esclavitud. Desgraciadamente en Granada quedan muy pocos expedientes del siglo XVI, sin embargo conservamos bastantes que corresponden al siglo XVII, los cuales estoy recopilando actualmente. Tomemos por ejemplo, el caso de Ana Ximenez "esclava que fue de Antonio de Salazar veintiquatro desta çibdad" que nos permite oír su propia voz cuando dice "teniendo su amistad del susodicho de más de un año a esta parte y agora queriendo poner en efecto el dicho matrimonio los dichos mis amos porque no obiese efeto ese matrimonio el lunes en la noche que agora paso escondidamente me sacaron de la villa de pliego y me truxeron a esconder a esta çiudad de granada"[45].

En último lugar volveremos a las fuentes notariales. Entre los documentos que encontramos en los protocolos notariales, podríamos citar las cartas de compra-venta en que libertos y libertas actúan por sí mismos. Por ejemplo, encontramos la carta de compra de una casa en que Pedro Macarruf, tres años después de que testara el dueño ahorrándolo, actúa ahora como liberto. En el documento se aclara "moreno esclabo que fue de Lorençe Macarruf difunto vezino de Granada". El contrato aclara que hace 8 años que se casó "ligitimamente segun orden de la santa madre yglesia con Ynes Dalia" y que con el dinero que Ysabel Macarrafa, viuda de su ex-propietario, le dio y otros ahorros, se ha comprado una casa "en esta dicha çiudad de granada en la colaçion de santa ysabel de los abades de Francisca Tapia y de sus hijos por 102 dd"[46]. Entre los testigos hay "un lengua de aljamia Diego Lopez" que hace las veces de intérprete.

También en los protocolos notariales podemos recoger información sobre libertos/as que se ponen voluntariamente a trabajar a través de las cartas de *serbiçio*. El formulismo común sería el siguiente: "yo Maria de la Cruz de color morena y vezina de granada entro a serviçio con vos Hernando de Paredes relator de esta real audiencia..."[47], y más adelante se aclara la duración del contrato y el salario estipulado.

44. *Ibídem*.
45. Archivo de la Curia, Granada, 1957.
46. APG, nº 150, fol. 496v, 1566.
47. APG, nº 200, s. f., 1575.

Por último cabe señalar que entre las facultades que adquieren los libertos y libertas en el momento de su ahorría se encuentra la capacidad de testar. Sin embargo, los testamentos de libertos/as son muy poco frecuentes y desde luego no corresponden al número de cartas de horro, aunque no por ello dejan de ser significativas. ¿Por qué son tan infrecuentes los testamentos de libertas y libertos en los protocolos notariales? En mi opinión, las razones pueden ser varias: a) en primer lugar, la necesidad de un mínimo de dinero para pagar al escribano y las mandas obligatorias del testamento, por otro lado en la mayoría de los casos no hay patrimonio que transmitir; b) otra razón podría ser la falta de conciencia religiosa, es decir el hecho de no entender el testamento como un medio para salvar el alma; c) quizá no saben utilizar los instrumentos legales que le habían sido negados anteriormente y por lo tanto no entra en sus esquemas el testar; d) en último caso, queda la posibilidad de que exista voluntad de afirmarse en su nuevo estatus de libre y aparezcan testando entre los pobres sin hacer referencia a su pasado esclavo a través de las fórmulas que hemos visto anteriormente ("esclavo que fui de...", etc.).

Citaré tres ejemplos de personas liberadas que testan en diferentes condiciones para ilustrar la heterogeneidad de este colectivo. Empezaremos por presentar el testamento de Alonso de Aguilar, un liberto morisco que tenía una panadería con otro morisco llamado Francisco elCambily. Alonso explica que cuando se casó con Beatriz de Aguilar "no reçibi con ella nigun dote porque heramos captivos"[48]. Tuvo tres hijos con ella, dos varones y una mujer, que fueron libres una vez liberada la madre y que lo acusan de quedarse con los bienes de la misma aunque él lo niega. Más tarde se casó con otra mujer, Isabel de Aguilar, con la que sí tuvo ciertos bienes: una casa en San Idelfonso, una viña en la sierra y 10 ducados. De estos bienes lega la mitad a su esposa, 23.000 maravedises de dote a una hija del primer matrimonio y la viña para Isabel, de su segunda unión. Llama la atención que el apellido de Alonso y el de sus dos mujeres coincide, sin embargo, el hermano de Alonso se llama Diego de Monsalve. En cualquier caso, el testador fue capaz de reunir una cierta cantidad de bienes durante su vida y se casó dos veces.

Otra liberta que testa es Beatriz Hernández[49], que fue esclava del jurado Domingo Pérez. Beatriz no tiene bienes, ni habla de ningún familiar: el albacea es "el cura de la parroquia falleçiere". Tampoco tiene preferencias por una iglesia a la hora de su enterramiento ya que pide que su cuerpo sea sepultado en la "yglesia de la parroquia donde falleçiere"; y sigue las pautas acostumbradas: que le digan "una misa e vigilia e se pague lo que es costumbre", el novenario pagado, las mandas obligatorias ("çinco maravedises") para la redención de los cristianos cautivos en berbería y limosna a la iglesia, en este caso a "San Miguel y la Yglesia Mayor".

48. APG, fol. 945, 1521.

49. APG, fol. 646v.

Por último, citamos el testamento de Isabel de Carmona[50], liberta, que se casó siendo esclava y más tarde su marido pagó el rescate. Así nos dice Isabel: "yten digo y declaro que el dicho Juan Lopez mi marido antes que fuesemos casados tuvo mi amistad e conversaçion e despues estando casados pago por mi rescate a alonso de Carmona mi amo nobenta ducados los pago el dicho Juan Lopez mi marido de su trabajo", y sigue más adelante: "yten digo e declaro que antes que yo e el dicho mi marido nos casasemos obimos por nuestros hijos a Juan e a Diego los quales estan en poder del dicho Alonso porque yo no había conseguido libertad e por no ser abidos despues de casados sino antes lo declaro". Además de oír la voz directa de Isabel, volvemos a ver cómo el estatus de los niños depende directamente del de la madre, y no del de "los padres" como dicen numerosos historiadores. Isabel deja a su marido encargado de que libere a los niños y dice: "porque no siendo libres no quiero que hereden". Además deja por albaceas a su marido y a su ex-dueño, quizá para crearles cierta obligación moral a la hora de cumplir su testamento.

Como hemos visto, la realidad de estas tres personas es muy diferente: desde Beatriz que no posee nada ni tiene familia hasta Alonso, casado dos veces y con un cierto patrimonio.

A modo de conclusión, podríamos decir que las fuentes para el estudio de las libertas y libertos moriscos son más abundantes de lo que en un primer momento cabría esperar. Además es muy evidente la variedad de situaciones que se presentan dentro de las relaciones de dependencia y, por tanto, la heterogeneidad entre el propio colectivo de moriscos y moriscas libertos. Heterogeneidad que se basa, como en tantos otros contextos, en razones de índole social, económicas, religiosas y de género. Por ello, creo que es realmente necesario un estudio profundo y amplio que nos desvele la variada realidad existente dentro del colectivo de moriscas y moriscos libertos en la sociedad granadina del siglo XVI.

50. APG, fol. 561r, 1570-1571.

UNA VERSIÓN GENEALÓGICA DEL ANSIA INTEGRADORA DE LA ÉLITE MORISCA: EL *ORIGEN DE LA CASA DE GRANADA*

*Enrique Soria Mesa**

> "Don Pedro de Granada ... fue hijo del ynfante Çelin, del linaje de los Reyes de Granada, que procedían de los Reyes de Aragón, Çaragoza, de los godos", Fernando del Pulgar, *Claros Varones de Castilla.*
>
> "Aquellos escritores imaginativos y creadores que eran los heraldos Tudor se ocupaban afanosamente en inventar extensos catálogos que rastreaban la alcurnia de la nobleza remontándose a la conquista normanda, a los romanos o a los troyanos. Algunos no quedaban satisfechos hasta emparentarla con los reyes y dignidades del Antiguo Testamento", L. Stone, *La crisis de la aristocracia. 1558-1641.*

La adición realizada con posterioridad a la obra de Fernando del Pulgar revela un doble sentido integrador a la hora de referirse a dos miembros de la más importante Casa de la nobleza morisca, don Pedro de Granada y su hijo don Alonso Venegas. Por un lado, incorporarlos a la nómina de nobles castellanos que pueblan las páginas del ilustre cronista converso. Su inclusión entre grandes, títulos y prelados supone un fuerte espaldarazo a sus deseos de asimilación a la élite cristiano vieja. Por otro, la cita que inicia este trabajo muestra a las claras las reivindicaciones genealógicas del linaje: descender de los reyes nazaríes y de los soberanos de Zaragoza. Estas dos claves se encuentran siempre presentes en la larga producción literaria y documental que rodea a la estirpe que fundara don Pedro de Granada, llamado antes de su conversión al cristianismo Cidi Yahya Alnayar[1].

* Universidad de Córdoba.

1. Una visión general sobre el proceso integrador de las principales familias moriscas, acompañada de múltiple bibliografía al respecto, en SORIA MESA, E.: «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII», *Areas*, 14 (1992), pp. 51-64.

En estas breves páginas trataré un aspecto concreto del ansia integradora de la más importante familia morisca del reino de Granada, una actuación más entre muchas, todas conducentes a asimilarse rápida y efectivamente a las categorías dirigentes de la Corona hispánica. Concretamente, me refiero a la recreación de un pasado mítico en donde la falsificación histórica va de la mano de los deseos de homologación social. Se trata de redefinir la historia del linaje en función de los nuevos patrones que se aportan por las flamantes autoridades castellanas.

Algo parecido sucedió en el caso de la ascendencia de Zoraya, la cautiva cristiana esposa de Muley Hacén. De la primitiva oscuridad que envuelve su origen se pasa pronto a una alcurnia elevada, no en vano fue la madre de los infantes de Granada. Como muy bien afirma López de Coca, "era preciso buscar una filiación para un personaje que, con el transcurso del tiempo, engendraría a unos infantes que luego entroncan con familias de la nobleza castellana más rancia"[2]. Así, pronto se la denomina doña Isabel de Solís, hija del alcaide de la Higuera de Martos. Traigo a colación este episodio, aparte de su interés intrínseco, porque los Granada Venegas usaron similares tácticas. En efecto, sabemos que Cidi Yahya Alnayar tenía dos hijos con una antigua cristiana de la Higuera de Martos llamada Çafarjala "criada en la casa del rey Buliaçen"[3], que al parecer se habría llamado Elvira Hernández siendo cristiana. En ella tuvo a doña María de Granada, mujer de Gonzalo Hernández el Zegrí, con quien fue madre de don Luis Hernández el Zegrí, caballero de Santiago[4]. Pues bien, al poco tiempo un árbol de la familia dice que tal cautiva no sería sino una hermana de la dicha Zoraya. ¡Qué mejor forma de acercarse a la familia real nazarí que compartir concubinas! Aparte de la broma, estos datos reflejan un estado de ánimo tendente a alterar la tradición histórica a fin de limpiar de manchas la trayectoria de un linaje morisco. Este memorial que analizo aquí es todo un ejemplo de hasta dónde se puede llegar en esta ardua tarea. Veámoslo.

La genealogía ha sido, tradicionalmente, un eslabón de suma importancia en todos los procesos de legitimación social de los grupos privilegiados del Antiguo Régimen. La manipulación y el fraude, así documental como literario, no son sino algunas de las armas con que contaban los genealogistas, puestos como siempre al servicio de cualquier tipo de poder establecido[5].

---

2. «Granada en el siglo XV: las postrimerías nazaríes a la luz de la probanza de los infantes don Fernando y don Juan», *Andalucía entre Oriente y Occidente. V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, p. 603.

3. LADERO QUESADA, M.A.: «Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)», *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia medieval andaluza*, Granada, 1989, p. 147.

4. R.A.H., D-35, f. 48.

5. "La fabricación de genealogías 'interesadas' se da en distintas épocas y en culturas muy diferentes. Sobre todo las que se forjan para adular a hombres poderosos", CARO BAROJA, J.: *Las falsificaciones en la Historia (en relación en la de España)*, Barcelona, 1992, p. 170.

En el caso de la Castilla Moderna, las actuaciones en este sentido se centran, por lo general, en dos campos:

1. Fundamentar el ascenso social de determinados individuos y familias gracias a la invención de un origen noble para el linaje.

2. Ocultar ciertas tachas y máculas en la sangre de tales advenedizos, básicamente la existencia de sangre hebrea en la estirpe.

Las fantásticas referencias a orígenes romanos, góticos o incluso de más exótico plumaje no deben inducirnos a error al pensar que sólo se trataba de delirios imaginativos sin fundamento alguno. Sin excluir esta versión, lo cierto es que el furor genealógico de los siglos XVI y XVII esconde un clarísimo componente legitimador, semejante al que ostentó cierta cronística del siglo XV[6].

No voy a entrar en detalles sobre esta tratadística nobiliaria, no es éste el lugar[7]. Aquí me centraré en exclusiva en relatar las peripecias de los Granada Venegas a la luz de su nueva realidad como miembros de la nobleza castellana, analizando un extenso memorial genealógico conocido como el *Origen de la Casa de Granada, señores de Campotéjar*, conservado en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia[8]. Adicionado con un buen número de escrituras y documentos, sobre todo en su parte final, nada del texto merece desperdicio. La voluntad integradora se palpa en cada frase, en cada observación. Veamos con cierto detenimiento algunos de los temas predominantes.

La obsesión, común a toda la nobleza hispana, por entroncar con los viejísimos linajes de la aristocracia de la Hispania anterior a la conquista musulmana adquiere aquí nuevas y más curiosas formas. Si absurdo parece, sin documento alguno, remontarse a los siglos VI o VII, más ridículo aún es pretender poseer tales entronques para estirpes musulmanas. Sin negar la existencia de algunos primeros enlaces y matrimonios mixtos entre las categorías dirigentes de los vencidos y las de sus nuevos señores, lo cierto es que se trató siempre de un fenómeno marginal. Aquí, desde luego, no importa lo más mínimo la veracidad de las noticias, perdidas en la noche de los tiempos, sino el efecto "precursor" que tales prácticas tuvieron respecto a la actitud de los Granada Venegas[9], que nos aparecen como auténticos godos de la

6. "En definitiva ... la literatura genealógica del siglo XV tiene en gran parte una función enmascaradora de la realidad de la aparición de linajes de la pequeña o media nobleza o de la caballería villana que ascienden a primer plano con los Trastamara", BECEIRO PITA, I.: «La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla bajomedieval», en Reina PASTOR (comp.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, 1990, p. 348.

7. Actualmente, preparo un trabajo monográfico sobre el tema que espero vea pronto la luz.

8. R.A.H., Colección Salazar y Castro, B-86. En adelante se citará *Origen*, y el folio.

9. Recordemos que el propio Cidi Yahya casó en segundas nupcias con doña Elvira de Sandoval, nieta del conde de Castro, y que su hijo don Alonso Venegas matrimonió dos veces con la más rancia nobleza castellana: con doña Juana de Mendoza, hija del mayordomo de los

primera nobleza, incluso de sangre real, que, al cabo de los siglos, vuelven a su verdadera fe, de la que fueron apartados durante un engorroso paréntesis de ocho siglos[10].

Así, de esta Casa se nos dice que su "prinzipio fue un prínzipe del linaje de los godos que vino a ser rey de Zaragoza en el año del señor de setezientos y setenta y zinco"[11].

Las referencias son tan numerosas a lo largo de toda la obra que sería enojoso enumerarlas[12]. Sin embargo, hay que destacar que, siempre para el autor, los Granada Venegas no sólo descienden por línea recta de varón de godos, sino que esta gran Casa enlazó reiteradamente con antiguas familias visigóticas.

Así, si a Marsil, segundo rey de Zaragoza, habría sucedido "su yerno Muza, prínzipe de linaje de los godos"[13], las siguientes generaciones no se quedan atrás, ya que, de la sucesión del rey Abuzalén:

> "el mayor de los hijos se llamaba Albuyar, hera casado con Theresa su parienta hija del conde don Garzía de Cabra, por haber casado como queda visto atrás Garzía, prínzipe godo, señor de Cuenca, Guete y sus tierras con hija de Muza Abeneçín, terzero rey de Zaragoza, y el segundo se llamaba Alboaques, que hera rey de Murzia, Omar, que era rey de Almería, y la hija, que se llamaba Breçayda, casó con el conde don Gonzalo Yllano"[14].

Los Granada Venegas se preciaron siempre de descender por línea de varón (la única realmente importante en la sociedad islámica) de los antiguos reyes de Zaragoza, la dinastía de los Banu Hud, a través del gran caudillo levantino Ibn Hud. Asesinado este líder "nacional", parte de su progenie se habría afincado en el reino de Granada, dando lugar a la estirpe de Cidi Yahya. Si bien existen dudas sobre la verdadera ascendencia de Ibn Hud, lo cierto es que la opinión que hace de este personaje el tronco común de los Venegas granadinos tiene cierto fundamento. De él, parece, vendría Yusuf IV[15], hijo del arráez Muhammad ibn al-Mawl[16].

Reyes Católicos, y con doña Juana de Quesada, hija de los señores de Garcíez en Jaén, LÓPEZ DE HARO, A.: *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*, Madrid, 1622, II, p. 107 y ss.

10. Opinión ciertamente extendida en la época que tratamos: "Su origen, de los reyes moros de Granada y Zaragoza, y ellos de los principales godos que quedaron a vivir entre los moros", R.A.H., Colección Pellicer, III, f. 98.

11. *Origen*, f. 1.

12. "Muza Aben Hazín, o según otros Muza Abencaçín o Abanzas, que escripto en su lengua [es] como dezir linaje de godos", *Origen*, f. 3v.

13. *Origen*, f. 3v.

14. *Origen*, f. 9v.

15. Yusuf IV "traía su abolengo de ibn Hud", LIVERMORE, H.: «Notas sobre la historia de Granada. El segundo rey chico, Muhammad XI, y la sucesión de la Casa de Abu Nasr Sa`d, 1452-56», *Al-Andalus*, 28 (1963), p. 338.

16. Para L. SECO DE LUCENA el efímero rey Yusuf IV fue hijo del arráez Muhammad ibn al-Mawl, "el cual instauró en el trono una nueva rama de la dinastía" («Panorama político del

Yusuf IV, en este sentido, se convierte en la mejor ilustración del linaje. El monarca granadino, único de los de su varonía que pudo usurpar el trono a los nazaríes, es el eslabón más importante en la legitimidad dinástica que, de algún modo, pretenden los Granada Venegas. Este soberano, abuelo de Cidi Yahya Alnayar, es biografiado con bastante detalle[17]. Su entronización, de la mano de las tropas castellanas de Juan II, presta un gran valor a la causa de estos ilustres conversos, se trata de un precedente ideal a su actitud para con los Reyes Católicos[18].

Sin embargo, poco de lo anteriormente referido serviría de algo si no se asume que el linaje tiene una historia común, compacta y continuada, o sea, si no se acaba nunca la conciencia de pertenecer a la sangre de tan ilustres progenitores. La obra que nos ocupa pretende, en cualquier momento, establecer una línea ininterrumpida entre todos y cada uno de los eslabones de tan larga cadena. A pesar de los siglos transcurridos, todos los "Alnayar" se consideran a sí mismos parte integrante de una misma estirpe, cuyas señas de identidad permanecen inalterables aunque haya transcurrido casi un milenio entre el príncipe godo y el caudillo nazarí, dos personajes que, de haber existido el primero, sólo tendrían en común su colaboracionismo con los flamantes conquistadores[19]. Los dos fragmentos siguientes son bien representativos de lo referido.

> "La ynsignia y armas de los reyes de Zaragoza de que vsaron en sus edifizios y pendones fue vna banda azul campo de plata y la color de la banda mudaron sus subzesores más de quatrozientos años después, como lo refieren graves autores y se be en los edifizios antiguos y Casas reales de Granada y en vno de los quartos de la Alhambra"[20].

Islam granadino durante el siglo XV», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, IX (1960), p. 8). Este arráez "descendía de ilustre familia granadina que, en el siglo XIV, llegó a ejercer mucha influencia en la corte nasrí y, además, estaba emparentado con la dinastía reinante, porque su esposa, cuyo nombre desconocemos, era una hija de Muhammad VI el llamado rey Bermejo" («Alamines y venegas, cortesanos de los nasríes», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, X (1961), pp. 133-134).

17. *Origen*, f. 14v y ss.

18. Véase SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: *Juan II y la frontera de Granada*, Valladolid, 1954; SECO DE LUCENA , L.: «Un documento del sultán granadino Yusuf IV ibn al-Mawl», *Al-Andalus*, 13 (1948), pp. 496-500 y ABELLÁN PÉREZ, J.: «Un documento sobre el infante granadino Yusuf b. Muhammad b. al Mawl», *Andalucía Islámica. Textos y estudios*, II-III (1981-82), pp. 189-193. Sin duda alguna, lo mejor es el resumen que realiza J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER en su *Historia de Granada. II. La época medieval. Siglos VIII-XV*, Granada, 1987 (en colaboración con R. PEINADO SANTAELLA).

19. Es el mismo principio ofrecido por genealogistas tan ilustres como don Luis de Salazar y Castro, quien estudia todo un linaje desde los inicios de la Edad Media hasta finales del siglo XVII, considerando a todos sus miembros partícipes de una misma y particular idiosincrasia. Me refiero, evidentemente, a las descomunales y brillantes historias de las Casas de Silva y Lara, por sólo citar los ejemplos más conocidos y difundidos.

20. *Origen*, ff. 2v-3.

"Deste cognomento de Anayar vsaron siempre este rey de Zaragoza y sus dezendientes como de nombre de su familia"[21].

Gracias a esta unidad intrínseca del linaje, se establece una corriente de legitimidad que viene de los godos, verdaderos soberanos de España, pasa por los más prestigiosos reyes de taifas y desemboca en el "más alto rey de los moros e más poderoso, liberal y justiciero, padre de la lealtad, restaurador de la ley y amparador de los andaluces, del linaje real de los reyes de Aragón, Abenhut Abenayar", es decir, Ibn Hud[22].

De todos los "Alnayar", al menos desde hacía siglos, sólo Yusuf IV consiguió reinar, en su caso en el trono de la Alhambra, y eso sólo por unos meses. Tan escasa cosecha fue ampliada a efectos de la propaganda del linaje, haciendo ver que su sangre rebosaba de monarcas musulmanes. Aún más, el hijo de Yusuf, padre de Cidi Yahya, aparece convertido en una especie de semisoberano de Almería, un cuasi-rey que por poco no alcanza a desbancar a los nazaríes de su silla.

Obsesionado con dotar de emblemas regios cercanos a la estirpe, el autor del memorial no repara en ninguna argucia, aunque esta vez se le va la mano. En lugar de traer a colación tradiciones de remoto origen, nuestro escritor ingenia una falsificación documental de bastante envergadura, inventándose una carta del infante don Alfonso, rey electo de Castilla por parte de la nobleza rebelde contra Enrique IV. Veamos un extracto de la misiva:

"Enbio mucho a saludar al engrandezido y honrado de los moros el ynfante de Almería Abenzelín Abenayar como aquél que mucho prezio y amo e deseo pagar la deuda en que me tiene la grandeza e buena oportunidad de buestro socorro de las trezientas lanzas e quinientos peones con que me ynbiastes a vuestro muy llegado e honrrado caudillo Abenhami el ofrezimiento de enbiar mas socorro e benir por vuestra persona si lo menester ubiere. Tengo en merzed a vuestra señoría y espero en Dios no será menester de presente porque a Dios a plazido de que mis cosas ban muy prósperas ... e en allanando las cosas de mis reynos espero en Dios de vos pagar esta deuda para restaurar vuestro estado e que ayáis de mi mano la Casa e reyno de Granada según la ubo el rey don Juzef vuestro padre del rey don Juan mi señor e padre ... Dado en la muy noble çiudad de Córdova, a siete de junio de mill y quatrozientos y sesenta y nuebe años. Yo el rey. Por mandado del rey, Johan Ruiz"[23].

Como se evidencia, sólo la repentina muerte de don Alfonso impidió lo que era de justicia, restablecer en Granada a los desterrados. La pena es que

21. *Origen*, f. 4v.

22. Así se le denomina en la dote del propio Cidi Yahya Alnayar con Cetti Merién Venegas, documento de 1469 romanceado al castellano en 1553, GALLEGO BURÍN, A. y GAMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968, pp. 267-270.

23. *Origen*, f. 22v.

la carta sea falsa, ya que el pretendiente murió el 5 de julio de 1468, o sea, un año antes de la fecha del documento. Eso sin contar con que los datos que nos ofrece *in extenso* la carta chocan abiertamente con los que ofrece el itinerario conocido del príncipe[24].

Puede que Roma no pagara traidores, pero lo cierto es que Castilla sí lo hacía. La colaboración activa de Cidi Yahya Alnayar con la Corona (nada menos que la entrega de Baza y la participación decisiva en la capitulación de su cuñado el rey Zagal), seguida por las hazañas militares de su hijo, Alí Omar ben Nazar, o sea don Alonso Venegas, fueron bien recompensadas con cargos, honores, pensiones y tierras, tanto que este linaje se convirtió en el más importante de la nobleza local que regía la ciudad del Darro. Esta actitud "colaboracionista"[25] tuvo su recompensa, y el anónimo autor del memorial genealógico empleará tales acontecimientos como una justificación más, especialmente importante, de la grandeza de la Casa que historia.

La obra aquí se torna más creíble, gracias a que copia buena cantidad de escrituras, fundamentalmente cartas de los Reyes Católicos y mercedes de los soberanos de Castilla a estos conversos tan propincuos. La fantasía tiene poco que hacer aquí, simplemente se enumeran y detallan, con aburrida precisión, privilegios, oficios, sueldos y dignidades concedidas a la Casa a cambio de su actuación en el trance bélico. No interesa referirlos, sólo advertir el valor propagandístico de la acumulación documental[26].

Pocos temas, sin embargo, más comprometidos que la conversión al cristianismo de Cidi Yahya Alnayar. La inmediata asunción de la verdadera fe debió significar el colofón de tanta ayuda en la conquista. Sin embargo, no fue así como sucedió.

Si en el caso de don Alonso Venegas parece que la abjuración del Islam fue pronta, su padre, en cambio, tardó mucho más en abrazar la fe oficial castellana. Tanto aguardó, que coincide, sospechosamente, con los años que presenciaron la conversión masiva y obligada de la masa mudéjar[27]. Un

---

24. TORRES FONTES, J.: *El príncipe don Alfonso y su itinerario. La contratación de Guisando. 1465-1468*, Murcia, 1985, p. 167. Véase también MORALES MUÑIZ, Mª D.: *Alfonso de Avila, rey de Castilla*, Avila, 1988.

25. Término muy acertadamente acuñado para estas actividades por Ángel GALÁN SÁNCHEZ, «Poder cristiano y colaboracionismo mudéjar en el reino de Granada (1485-1501)», *Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga, 1987, pp. 271-289.

26. Algunas mercedes refiere M. GARRIDO ATIENZA, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1992. A destacar la concesión a don Alonso Venegas de poder añadir siete banderas a su escudo de armas, en memoria de la toma de la Torre de Romani (p. 201, 20 de agosto de 1490). Véase, más extenso, A.H.N., Estado, leg. 6.389-1.

27. Ya M.A. LADERO QUESADA advertía de la posibilidad de que la conversión de Cidi Yahya fuera tardía («Nóminas ...», p. 299), pero quien dejó bien claras las cosas fue A. GALÁN SÁNCHEZ, quien rectifica el error de muchos autores contemporáneos, afirmando rotundamente que la conversión se produjo en 1500 (*Los mudéjares del reino de Granada*, Granada, 1991, p. 264).

hecho así no podía reconocerse públicamente, pues hubiera arrojado sombras y dudas sobre las verdaderas creencias del linaje. Nuestro autor, abrazando un rumor que viene de antiguo, acepta la legendaria aparición del apóstol San Pedro, quien oportunamente se personó en el cerco de Baza.

> "Don Pedro de Granada el primero, a quien nuestro señor milagrosamente por medio del apóstol San Pedro, a quien un ayo christiano le avía dado por devoto, trujo a su santo conozimiento y fe cathólica"[28].
>
> "Y unos dizen que vio una cruz muy resplandeziente en el aire y que la tenía una visión de un santo con unas llaves en la mano, que juzgaron por esto ser san Pedro y que le avía amonestado en su lengua entregase las llaves de la çiudad al señor Rey Católico y se hiziese cristiano"[29].

Esta aparición, a lo Constantino el Grande, sirvió para despejar cualquier duda que tuviera el caudillo militar, ¡qué suerte la de este hombre que no hace sino seguir los evidentes designios divinos!

Lo cierto es que, con el tiempo, nadie dudó nunca de la sincera observancia del dogma católico por esta familia. Como tantos otros conversos, sean de origen musulmán o hebraico, su recién adquirida fe les llevó a exagerar, consciente o inconscientemente, su religiosidad. Como botón de muestra, las declaraciones de un testigo hablando de la muerte de don Alonso Venegas, hijo de Cidi Yahya:

> "que quando murió salían diziendo de su casa: ¡bendito sea Dios, que tan buen cristiano muere!, porque estuvo diziendo: Bendito sea Dios, que nací moro y muero cristiano, y esto dezía el dicho don Alonso Vanegas"[30].

Sin embargo, y aquí se riza el rizo de manera indecible, la conversión necesita una apoyatura anterior, ya que los ascendientes, por muy nobles que fuesen, eran infieles. La genialidad del autor del memorial consigue mostrarnos la otra cara, bien favorecida, de la realidad. Como no puede afirmar, a riesgo de provocar la risa del lector, que los antepasados de don Pedro de Granada fueron cristianos encubiertos (como prácticamente dice de él), afirma paladinamente que casi todos practicaron un *filocristianismo*, una actitud moral cercana a la exigida por la Iglesia y unos comportamientos políticos próximos a los de los príncipes cristianos[31]. Veamos algunos fragmentos.

---

28. *Origen*, f. 1.
29. *Origen*, f. 25.
30. A.H.N., Ordenes Militares, Santiago, exp. 8.774.
31. Lo cierto es que es tan socorrido el tema que F. BERMÚDEZ DE PEDRAZA, hablando de Omar Aben Ayar Abdalaziz el Lahmi, caudillo de Almería y Baza, ascendiente de Cidi Yahya, afirma que, tras grandes victorias, se retiró del gobierno y se apartó de lo temporal, siendo ésta una "acción digna de alabar en un infiel, y que no pareciera mal en un príncipe christiano", *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, 1989, f. 132.

"A este rey mataron los moros porque ayudaba y favorezía a los christianos"[32].

"Aben Lope, rey de Toledo, hijo del dicho rey Muza, se hizo basallo del rey don Ordoño y le ayudó lealmente y vbo vitorias de los moros por mandado del rey don Ordoño"[33].

En conclusión, en este breve trabajo no he pretendido, bajo ningún concepto, realizar un análisis detenido de una gran obra literaria, entre otras cosas porque el *Origen de la Casa de Granada* es una mediocre producción en cuanto a calidad artística. Sin embargo, el interés de sus páginas radica en que se trata de una justificación completa de todo un linaje morisco que acaba de acceder a la condición nobiliaria en Castilla. Se trata de una argumentación genealógica en donde, de forma sibilina, se exculpa el pasado familiar, adaptándolo a los nuevos tiempos. Se resaltan las circunstancias que más valor pueden ofrecer a la vista del lector –nobleza de sangre, descendencia regia, hazañas militares, títulos–, se obvian aquellos aspectos peligrosos –Islam– y se organiza todo el discurso en clave integradora, buscando dorar a la castellana los blasones de tan alta alcurnia. Un aspecto más, si bien bastante novedoso, de la evidente asimilación de gran parte de la élite morisca en la sociedad castellana durante todo el siglo XVI.

32. *Origen*, f. 3.
33. *Origen*, f. 4.

EL OTRO MORISCO: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD MORISCA A TRAVÉS DE FUENTES NOTARIALES

*Amalia García Pedraza**

Sugestivo como quizás ningún otro episodio de nuestra Historia Moderna, *La vida y tragedia de los moriscos* es, en la actualidad, una de las cuestiones historiográficas más debatidas. Lejos ya de los planteamientos positivistas con los que inicialmente se abordó su investigación, ha quedado también superado el enfoque que, bajo la influencia de *Annales*, interpretó la relación moriscos-cristianos como un enfrentamiento entre civilizaciones. Las obras aparecidas en las dos últimas décadas muestran el inicio de una revisión de todo cuanto representa el ser morisco. Se concibe ahora el estudio de esta minoría como el de una realidad cultural, económica y religiosa de primera magnitud y gran complejidad, a la que es necesario analizar a partir de las más variadas premisas conceptuales y metodológicas.

En este nuevo tratamiento del problema morisco ha sido fundamental la explotación sistemática de los fondos inquisitoriales, el estudio de la literatura aljamiada, y las incursiones cada vez más asiduas en los archivos notariales. Sin embargo, y a pesar del progreso experimentado, siguen subsistiendo lo que, retomando la expresión de Louis Cardaillac[1], podríamos denominar "zonas de penumbra". Penumbra geográfica referente a espacios como Aragón, Las Baleares, Cataluña, Castilla la Vieja, que siguen presentando por comparación a otros ámbitos como Granada, Valencia, Toledo, un balance bibliográfico aún deficitario. Penumbra cronológica al ser principalmente tres eventos los que han centrado el interés de los historiadores: Conversión (1500-1501), Guerra de Granada (1568-1570), Expulsión (1609-1610). Finalmente penumbra temática. Esta última nos impide aún conocer muchos aspectos de su vida cotidiana, su estructura social y económica, su cultura material y un largo etcétera al que tenemos que incorporar, por para-

* Universidad de Granada.

1. CARDAILLAC, L. (dir.): Introducción a *Les Morisques et l'Inquisition*, París, 1990.

dójico que nos pueda parecer, la propia religiosidad. Desconocimiento que calificamos como paradójico, más que por el volumen de publicaciones dedicadas exclusivamente a su estudio, por el hecho de que la mayoría de "les historiens du problème morisque ont abordé cette question d'une maniére ou d'une autre"[2].

Se impone por tanto una reflexión sobre la manera que hasta ahora se ha tenido de abordar el fenómeno religioso, lo que implica en cierta medida hacerlo sobre la trayectoria de la propia Moriscología. Ésta, como afirmó Epalza[3], corre el peligro de encerrarse en un territorio en demasía aislado. La utilización de numerosa documentación de archivo y fuentes literarias no es suficiente si no viene acompañada de un esfuerzo por buscar nuevos marcos interpretativos, nuevos enfoques desde los que analizar el problema. Existe, como muy bien señala García-Arenal[4], timidez interpretativa, que desde mi punto de vista queda patente sobre todo en los estudios de religiosidad.

Desde que Longás escribiera la única monografía consagrada a la religiosidad morisca[5], apenas se han producido renovaciones en su línea de investigación. Todos los trabajos posteriores han partido de una idea apriorística: la vida religiosa de este grupo fue semejante, en lo esencial, a aquella de los pueblos cuya fe era el Islam. Su religiosidad consistió en una conversión nominal al cristianismo y una observancia de su fe ancestral. Queda así definido el morisco como un "moro encubierto", hereje secreto en el que sobraba el bautismo y faltaba la fe. Pero esta aseveración, con un fondo de verdad que no podemos negar, se fundamenta exclusivamente en la información ofrecida por las fuentes consultadas, que no han sido hasta ahora otras que las oficiales, las inquisitoriales y los tratados de polémica. Si bien es verdad que gracias a ellas se ha avanzado considerablemente en el conocimiento de la minoría morisca, no es menos cierto que lo hemos hecho en una única dirección: la que percibe la diferencia, la inasimilación y el conflicto. Como ha puesto de relieve Márquez Villanueva[6], hemos construido la historia de este colectivo en base a fuentes del más puro carácter oficial, originadas desde las orillas más radicales y opuestas a la minoría. Hemos considerado entre los moriscos sólo la voz de los sectores disidentes, y de aquellos que estaban en circunstancias extremas, como es el caso de los acusados ante el Santo Oficio.

2. SABAGH, L.: «La religion des morisques entre deux Fatwas», *Les Morisques et l'Inquisition...*, p. 45.
3. EPALZA, M.: *Los moriscos antes y después de la Expulsión*, Madrid, 1992, p. 18.
4. GARCÍA-ARENAL, M.: «El problema morisco: propuestas de discusión», *Al-Qantara*, 13-2 (1992), pp. 491-503.
5. LONGÁS, P.: *Vida religiosa de los moriscos*, Granada, 1991.
6. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991.

Pero un fenómeno tan complejo como el religioso no puede ser definido de manera tan parcial. Creo que hasta ahora hemos identificado el estudio de la religiosidad del morisco con la elaboración de un inventario de sus prácticas musulmanas, al que le hemos adjuntado un listado de las medidas tomadas para acabar con ellas. Con esta simplificación reducimos a un único patrón de religiosidad a toda una comunidad, obviando cualquier diferencia entre sus componentes. Pero ¿Qué ocurrió con los conversos sinceros?, ¿Cómo interiorizaron el mensaje cristiano?, ¿cómo entendieron y plasmaron los moriscos en las prácticas sociales los ritos y creencias de su nueva fe? ¿Qué relación hay entre el status socio-económico de sus miembros y la religiosidad manifestada por estos?, ¿no existió ninguna evolución en su religiosidad a lo largo de su permanencia en el territorio español?

No se puede estudiar la religiosidad de un pueblo sin contar con su propia sensibilidad y es precisamente eso lo que hemos obviado en nuestro estudio de los moriscos. Es necesario escuchar la voz del morisco, pero la voz emitida desde la normalidad[7]. Para reconstruir la religiosidad de la Europa cristiana no sólo hemos consultado fuentes oficiales e inquisitoriales, sino que nos hemos esforzado en buscar otras vías, ¿por qué no hacer lo mismo con los moriscos? Quizás tendríamos que dejar de cuestionarnos exclusivamente si llegaron o no a ser "verdaderos cristianos de nación"[8], y preguntarnos como propone García-Arenal ¿Qué fue en realidad ser morisco?, ¿cuáles fueron los ingredientes de su identidad, y qué papel jugó la religión en la formación de la misma?

A estas preguntas sólo podremos responder si somos capaces de incorporar planteamientos interdisciplinares e instrumentos de investigación procedentes de otras Ciencias Sociales. Especialmente puede ser muy enriquecedora la colaboración con la antropología, al enmarcarse el problema morisco en la relatividad antropológica del concepto de asimilación. Pero me parece especialmente necesario aprovechar las inmensas posibilidades que para el

7. En esta línea de investigación es interesante el trabajo de La Parra. Escribe este historiador que "puede resultar clarificador, y mucho más coherente, enfocar la cuestión a partir de una doble diferenciación de planos: el «institucional y secular de la represión», por una parte, del «local y cotidiano», por otra, en el seno de la cual nosotros sí creemos que se da una verdadera convivencia". Sin entrar en si existió o no en el caso granadino esta convivencia, comparto el enfoque que propone, aunque yo subrayaría la necesidad de estudiar también la dialéctica entre ambos planos. LA PARRA LÓPEZ, S.: «Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?», *Revista de Hª Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 11 (1992), p. 148.

8. Sobre la cuestión de si llegaron a ser o no verdaderos cristianos de nación me remito a lo que expuse en «El morisco ante la muerte. Algunas reflexiones sobre los testamentos otorgados por los moriscos granadinos (1500-1526)», *Homenaje a Louis Cardaillac* (en prensa). En la actualidad me parece necesario una revisión de este planteamiento. Lo importante no es conocer si llegaron a asumir el modelo de cristiano que se les propuso sino su relación con el mismo, y el juego de reciprocidades existente entre la fe predicada y la fe asumida y vivida.

estudio de la religiosidad nos ofrecen las escrituras notariales, como ya lo han demostrado numerosos trabajos inscritos dentro del campo de las mentalidades. Y es precisamente en esta última cuestión en la que me voy a centrar para reflexionar, brevemente, sobre la religiosidad del morisco granadino.

Pocos son los trabajos que, específicos del Reino granadino o referentes a otras zonas[9], no se hayan hecho eco de la problemática de uno de los contingentes de cristianos nuevos más numerosos de nuestro país. Sin entrar en un estudio crítico de los mismos, sus investigaciones nos han servido para reconstruir aspectos imprescindibles en la comprensión de su religiosidad. En primer lugar hemos podido establecer cuáles fueron las obligaciones religiosas observadas por los moriscos que permanecieron fieles al Islam. Prácticas que debieron estar muy extendidas en los primeros años de la conversión, pero cuya evolución a lo largo del tiempo desconocemos[10]. En segundo lugar conocemos los cauces por los que discurrió la política asimiladora desplegada por las autoridades civiles y eclesiásticas: desde las conversiones[11], hasta la organización de la Iglesia

9. Casi todos los trabajos sobre los moriscos de otros ámbitos geográficos se ocupan, en mayor o menor medida, de "los granadinos", es decir de los moriscos que tras la revuelta de la Alpujarras fueron dispersados por Castilla. La visión que de este contingente se nos ofrece en estos estudios puede quedar ejemplificada a través de la dada por Juan Bautista Vilar, quien dice: "los de Granada sabían ocultar su convicciones y prácticas clandestinas mejor que sus rudos correligionarios murcianos. Eran más instruidos que estos, y por lo mismo más impermeables a la evangelización". VILAR, J. B.: *Los moriscos del reino de Murcia y Obispado de Orihuela*, Murcia, 1992, p. 74. Referencias al colectivo granadino fuera de su territorio encontramos, entre otras, en las obras de: BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R.: «Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: "las ordenaciones de Ramírez de Haro. 1540"», *Les morisques et leur temps*, París, 1990, pp. 127-157. DEDIEU, J. P.: «Entre religión y política: los moriscos», *Revista d'Historia Moderna. Manuscris*, 12 (1994), pp. 63-78. FERNÁNDEZ NIEVA, J.: «Inquisición y minorías Etnico-religiosas en Extremadura», *Revista de Estudios Extremeños*, LXI (1985), pp. 213-260. TAPIA SÁNCHEZ, S. de: *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, 1991.

10. Junto a la mencionada obra de Longás, quien reconstruye las obligaciones religiosas de este colectivo en base a los cinco preceptos del Islam, se puede recopilar más información al respecto en obras como la de GALLEGO Y BURÍN y GAMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix en 1554*, Granada, 1968. También en dos obras que podríamos calificar de clásicas como son las de CARO BAROJA, J.: *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1985 y DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B.: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1989. Para terminar diremos que uno de los trabajos más recientes dedicados exclusivamente a la religiosidad morisca vuelve a reincidir sobre los mismos aspectos, nos referimos al artículo de CABANELAS RODRÍGUEZ, D.: «Los moriscos: vida religiosa y evangelización», *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, Granada, 1993, pp. 497-511.

11. Entre los historiadores que se han ocupado de esta temática queremos subrayar aquí los trabajos de GALÁN SÁNCHEZ, A.: «Notas para una periodización de la historia de los moriscos granadinos. De las capitulaciones de la conversión a las medidas de la Capilla Real», *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Jaén, 1984. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: «La conversión General en el obispado de Málaga (1500-1501)», *Chronica Nova*, 21 (1993-1994), pp. 191-237.

granadina y su labor evangelizadora[12], pasando por la actuación del Santo Oficio[13].

De todos estos trabajos, sea cual sea el objetivo en el que se centren, se desprende una concepción de la religiosidad morisca que podríamos sintetizar con las palabras de uno de los máximos especialistas en la historia de este grupo: "Los granadinos conservaron hasta el momento de la expulsión su dialecto árabe, observaron los preceptos coránicos, preservaron los ritos que acompañaban a los nacimientos, matrimonios o entierros... A pesar de todo un arsenal de textos normativos conducentes a la asimilación, de las campañas de evangelización y de una represión multiforme, los moriscos se aferraban a su fe y constituían un bloque prácticamente intacto"[14].

Pero esta concepción del morisco granadino está en fase de revisión. En primer lugar el "bloque" morisco no fue tan compacto ni tan uniforme. En el caso de la nobleza nazarí tenemos una asimilación rápida, que permitió a la corona utilizar a destacados miembros de la misma como enlace entre ella y el pueblo convertido[15]. Moriscos "colaboracionistas", incorporados a la élite

12. La estrategia que siguió corona e iglesia en la conversión de estos "infieles" ha sido analizada al tratar puntos como la organización de la iglesia granadina y la dotación de sus parroquias, la fundación de colegios destinados al adoctrinamiento de moriscos, la labor desempeñada por algunos de sus prelados (especialmente estudiadas están las figuras de Talavera y Guerrero), el parecer de teólogos y juristas sobre el estado de los cristianos nuevos de este reino...etc. Citaremos aquí por cuestiones de espacio algunos de los trabajos que nos parecen más ilustrativos: ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, J. R.: «La casa de doctrina del Albaicín. Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos», *CA*, 19-20 (1983-1984), pp. 233-246. AZCONA, T. de: «Diversos criterios sobre la conversión de los moros de Granada», *XX Siglos*, I, 3-4 (1990), pp. 139-150. FERNÁNDEZ DE MADRID, A.: *Vida de Fray Hernado de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Edición, est. y notas por el P.F.G. Olmo (1931), ed. facsímil, estudio preliminar de MARTÍNEZ MEDINA, F.G, Granada, 1992. GARRIDO ARRANDA, A.: «Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la Sociedad morisca», *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, 1-3 (1974-1976), pp. 70-102. MARÍN OCETE, A.: *El arzobispo don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI*, 2 vols., Granada, 1969. REDONDO, A.: «El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: El doctor Carvajal (1526)», *Les morisques et leur temps...*, pp. 111-123.

13. Entre los autores que se han ocupado de la acción del Santo oficio en el Reino granadino, destacan los trabajos de: GARCÍA FUENTES, J. M.ª: *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*, Granada, 1981. GARCÍA IVARS, F.: *La represión del tribunal inquisitorial de Granada (1550-1819)*, Madrid, 1991. GARRAD, K.: «La Inquisición y los moriscos granadinos (1526-1580)», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (1960), pp. 55-73. GIL SANJUÁN, J.: «La documentación inquisitorial del tribunal de Granada sobre los moriscos», *Religión, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Tunis, 1984, pp. 257-261. PÉREZ DE COLOSIA RODRÍGUEZ, M. I.: «Moriscos sentenciados en los autos de fe del Santo Oficio de Granada: siglo XVI», *V Centenaire de la Chute de Grenade*, T. II, Túnez, p. 577 y ss. VINCENT, B.: «La Inquisición y los moriscos granadinos», *Minorías y Marginados en la España del siglo XVI*, Granada, 1990, pp. 119-156.

14. VINCENT, B.: «La Inquisición y los moriscos granadinos», *Minorías y Marginados en la España del siglo...*, p. 126.

15. SORIA MESA, E.: «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVI», *Áreas. Revista de Ciencia Sociales*, XIV, pp. 49-64.

local, que pronto adoptarán en todos los terrenos, incluido el religioso, las mismas pautas de comportamiento de sus correligionarios cristianos viejos. Sirva de ejemplo la pertenencia de algunos de sus miembros, como D. Gonzálo Fernández el Zegrí, a una de las cofradías cristiano viejas más importantes de la ciudad, o el encargo por este mismo personaje de un retablo de la "Salutaçion"[16].

Por otro lado estimo que sería necesario replantearse la visión de inasimilación que se desprende del texto citado, más aún si tenemos en cuenta que, hasta la fecha, ningún trabajo referente a los conversos granadinos ha entrado a valorar otros testimonios que no hayan sido los oficiales o inquisitoriales con las limitaciones que ello implica. Considero que todo proceso de asimilación es gradual y necesita ser rastreado a través de fuentes que nos faciliten un seguimiento cronológico más o menos continuado. No es un fenómeno homogéneo, por lo que es imprescindible contar con datos que puedan ser agrupados en función de diversas variables: socio-económicas, de género, espaciales, etc. Además si queremos medir el grado de asimilación de los moriscos es imprescindible hacerlo a través de una documentación que nos permita confrontar los comportamientos que estudiamos con los mostrados por aquellos sectores "asimilados" de la sociedad. Sólo así podremos determinar si en realidad, en el momento de la Expulsión, seguían "tan moros" como antes de la Conquista. Afirmación que creo debe ser matizada pues, de ser cierta, ¿cómo interpretar entonces un suceso tan apasionante como las falsificaciones del Sacromonte? El suceso de los libros Plúmbeos está considerado como el último esfuerzo casi patético de los moriscos por "integrarse en la sociedad creada por los Reyes Católicos"[17]. Fue un intento desesperado "por hispanizar" una parte de la propia cultura con el fin de negociar la pervivencia de algún resto de la misma[18]. Si, como afirma Cabanelas, lo que se pretendía con ellos era dar respuesta "...a unas exigencias que pesaban igualmente sobre vencedores y vencidos, si bien en distinta medida y por razones muy diferentes"[19], debemos pensar que semejante deseo de aunar intereses y dar respuesta a los mismos, denota ya el deseo de integrarse a una comunidad a la que se sienten vinculados.

La complejidad del problema morisco requiere que intentemos buscar otro enfoque del mismo, en el que dejemos de contemplar al morisco como el proyecto de cristiano que nunca llegó a ser. Es necesario esforzarnos en comprender qué fue para este colectivo ser cristiano, y ser cristiano en una

16. García Pedraza, A.: «La asimilación del morisco Don Gonzalo Fernández el Zegrí: Edición y análisis de su testamento», *Al-Qantara*, XV (1995), pp. 41-58.

17. Hagerty, M. J.: *Los libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1980, p. 14.

18. García-Arenal, M.: «El problema morisco...», p. 502.

19. Cabanelas-Rodríguez, D.: «Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: Los Libros Plúmbeos de Granada», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, T. XXX, 2 (1981), p. 345.

ciudad que, precisamente por contar con este colectivo, tuvo un clima de espiritualidad especial, aún por estudiar.

Para llevar a cabo este propósito podemos valernos de uno de los recursos más empleados por la historia de las mentalidades: el testamento. El número considerable de escrituras de última voluntad que guarda el archivo notarial de Granada, en comparación a los conservados en otros lugares[20], nos brinda una oportunidad única para conocer la sensibilidad religiosa del morisco en su nueva fe. A través de ellos podemos rastrear la cordialidad entre el cristiano nuevo y la iglesia e instituciones religiosas de la ciudad, la relación con los vencedores, ahora sus hermanos de fe y, finalmente, de la interpretación que hicieron del modelo cristiano de "buena muerte", con los elementos que del mismo adoptaron junto a las variantes que introdujeron en él. Datos que pueden ayudarnos a determinar en su verdadero sentido el alcance del tan traído y llevado proceso de asimilación.

Aunque en el análisis de su actitud ante la muerte podríamos centrarnos en distintos aspectos, por razones de tiempo y, por ser aún una investigación en proceso de realización, voy a mencionar tan sólo dos: invocaciones y profesiones de fe; y el grado de cordialidad mostrada por este colectivo hacia algunas instituciones religiosas de la ciudad como son las cofradías.

Ilustraremos ambos puntos tomando como referencia los testamentos otorgados entre 1500 y 1526, primeros años de la conversión, y los registrados entre 1560 y 1565, años inmediatamente anteriores a la Guerra.

Invocaciones y profesiones de fe

El carácter generalmente estereotipado de estas cláusulas, que en la mayoría de los casos parecen obedecer a los dictados del propio escribano, recomiendan mucha prudencia a la hora de enjuiciarlas. Pero salvando este inconveniente, resultan de gran utilidad para conocer determinadas actitudes religiosas de la sociedad en su conjunto y, lo que es aún más importante, la mayor o menor adecuación de los fieles a los parámetros marcados por la iglesia.

Si comparamos las profesiones de fe de los años sesenta con las dictadas en las dos primeras décadas de la centuria, podemos observar ciertos síntomas de evolución. Evolución que denota la apropiación por parte de los

20. Hemos contabilizado para la primera mitad del siglo XVI, junto a los comprendidos en los años 1555, 1560 y 1565, un total de 295 testamentos de cristianos nuevos. El número es relativamente considerable si tenemos en cuenta que los historiadores que han utilizado este tipo de escritura notarial lo han hecho en una proporción mucho menor. En concreto en la obra ya citada de Tapia Sánchez, se ha consultado 24 escrituras y Carrasco, R.: «Morisques anciens et morisques nouveaux dans le distric inquisitorial de Cuenca», *Mélanges de La Casa de Velázquez*, T. XXI (1985), pp. 193-297, utiliza 28 testamentos.

moriscos de uno de los elementos más característicos de la piedad cristiana: La intervención de María como intermediaria por excelencia entre el hombre y Dios. Entre 1500 y 1526 el formulismo empleado obedeció a un patrón "...rígido, donde no había lugar para devociones particulares y donde incluso las creencias que forman parte del patrimonio religioso popular: la percepción de la Virgen como intermediaria privilegiada, o la repetida alusión a la pasión de Cristo y a los elementos asociados a la misma como el árbol de la Veracruz etc, no se encuentran"[21]. Por el contrario en la década de los sesenta encontramos ya escrituras como la del morisco Daniel Sánchez el Zinety quien alude a María como: "Madre de Nuestro Salvador a quien todos los xpristianos thenemos e ynbocamos por señora e por abogada en nuestras tribulaçiones y nesçesidades"[22]. Si unimos a este hecho las numerosas peticiones que en esta época se hacen de misas en su honor, podemos arriesgarnos a pensar que una de las primeras cosas que asumieron los moriscos de su nueva identidad religiosa fue la figura de María. Su imagen debió ser para ellos el nexo menos extraño entre las creencias pasadas y las que como cristianos se les predicó. No debemos olvidar que en las zonas más islamizadas[23] "veneraban a María, o más bien la defendían y creían en su virginidad..."[24].

Pero más interesante aún que la aceptación de su culto, nos parece la adhesión a los dogmas que entorno a su figura defendió la Iglesia. En concreto nos estamos refiriendo a la aceptación de lo que, siglos más tarde, sería el dogma de la Inmaculada. Lorenzo Macaruf alude a "la Ymaculatisima Virgen Santa Maria madre de nuestro Redentor Ihesu Christo"[25]. Su invocación denota no sólo un conocimiento relativamente profundo de los principios defendidos por el catolicismo, sino también una aceptación de las creencias religiosas más caras al pueblo cristiano viejo. Alusión que reviste gran valor si consideramos que a lo largo de estos 64 años sólo existe otra alusión a la Inmaculada: la expresada por la cristiana vieja Ana Castrejón en 1510: "A la Inmaculada Virgen Nuestra Señora... siempre e tenido por particular

21. García Pedraza, A.: «Los moriscos ante la muerte: Algunas reflexiones sobre los testamentos otorgados por los moriscos granadinos (1500-1526)», *Homenaje a Louis Cardaillac* (en prensa).

22. Testamento de Daniel Sánchez el Zinety. A.N.G., Prot. nº 137, Alonso Gabano, Luis de Fontiveros, 1564. ff. 1031rº- 1033rº.

23. Granada, dada su reciente incorporación a la Corona castellana, era junto a Valencia una de las zonas más islamizadas del país, como lo demuestra el hecho de ser una comunidad arabófona, donde no existe ningún testimonio de literatura aljamiada. Sobre este particular puede consultarse el artículo de Martínez Ruiz, J.: «Ausencia de literatura Aljamiada y Conservación del Hispano-árabe y de la identidad Arabe-Musulmana en la Granada Morisca (S. XVI)», *Chronica Nova*, 21 (1993-1994), pp. 405-425.

24. Cardaillac, L.: *Moriscos y Cristianos. Un enfrentamiento Polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979.

25. Testamento de Lorenzo Macaruf. A.N.G., Prot. nº 137, ff. 138rº.

abogada"[26]. Este testimonio directo, junto al protagonismo que se le concede a la Inmaculada en los Libros Plúmbeos, nos hace pensar que tal vez María fue uno de los puntos fundamentales en torno a los que el colectivo morisco inicio su "aproximación" a la nueva fe.

COFRADÍAS

Es en las relaciones moriscos-instituciones religiosas donde hallamos los aspectos más interesantes y, concretamente, en la constatación de moriscos cofrades.

Desde 1492 la religión cristiana se impone en Granada de una manera rotunda, como exigían las circunstancias, utilizando para ello todos los medios disponibles. Se convierte "La palabra y la imprenta, la imagen y el espacio urbano...en medios insustituíbles para ese proceso de evangelización y aculturación"[27]. Dentro de los medios desplegados por la jerarquía eclesiástica, las Cofradías tienen un papel predominante como puntos de atracción y centros de canalización de las manifestaciones religiosas populares. En Granada estas instituciones surgen principalmente en parroquias y conventos, siendo muy escasas las originadas en ermitas u hospitales. En el siglo XVI las cofradías más dinámicas serán las residentes en los conventos.

Centrándonos en el binomio moriscos-cofradías, tenemos las recomendaciones que Fray Hernado de Talavera les dio para que se unieran en ellas "como tienen los cristianos para ayudar de ellas en muerte y en vida"[28]. Por referencias bibliográficas sabiamos de la existencia de dos cofradías moriscas: La Resurrección (masculina), y la Concepçión de Nuestra Señora (femenina), organizada ésta en tiempos del arzobispo don Pedro Guerrero[29]. Pero como

---

26. Testamento de Ana Castrejón. A.N.G., Prot. de Juan de Rael, 1504-1510, sin foliar.

27. LÓPEZ MUÑOZ, M. L.: *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII-XVIII*, Granada, 1992, p. 16.

28. Esta recomendación se encuentra inserta en el Memorial que, en los primeros años de las Conversiones, dirigió el Arzobispo granadino a los moriscos. Gracias a él podemos reconstruir lo que la iglesia esperaba que los moriscos hicieran "como buenos cristianos". Por lo que respecta al tema que nos ocupa –la actitud ante la muerte–, Talavera concreta "La summa de los que querríamos que guardáses" en: "A) Que luego que enfermaren, resçiban los sacramentos de penitencia y de comunión, y en artículo de muerte la extramunción. B) Que hagan los testamentos y obras pías como católicos cristianos, y que sean y seáis sepultados en cementerios bendecidos cerca de vuestras iglesias, según lo hacen los cristianos de nación. C) Que tengáis cofradías...". Una transcripción completa de las Instrucciones del Arzobispo Talavera puede encontrarse en la ya mencionada obra de Gallego y Burín y Gamir Sandoval.

29. La cofradía de la Resurrección es mencionada en la obra de ANTOLÍNEZ DE BURGOS, J.: *Historia Eclesiástica de Granada*. Ms. Biblioteca Universidad de Granada, siglo XVIII. La cofradía de la Concepción es reseñada por SANTIBÁÑEZ, J. de: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús*, 1648.

señalaba Garrido Aranda "Aquí acaban nuestras informaciones sobre las cofradías granadinas"[30]. Ahora, basándonos en algunos datos obtenidos en los testamentos, podemos conocer algo más sobre la realidad del morisco cofrade, punto de vital importancia para calibrar las religiosidad de este colectivo.

La cofradía de la Resurrección debió comenzar su bagaje en los primeros meses de 1563, en concreto entre enero y mayo de ese año. En el testamento de Françisco el Caçar, realizado el 10 de enero de 1563 se dice: "Yten mando que aconpañe mi cuerpo la cofradía del Ospital del Albayzin de Granada sy al tienpo de mi fallesçimiento estuviere fundada donde no que aconpañe mi cuerpo la cofradía y hermandad del Santisimo Sacramentos de la yglesia de Sant Salvador"[31]. En mayo de ese mismo año poseemos documentación que nos la muestra funcionando ya como hermandad. En 1564 estaría plenamente consolidada bajo el nombre de la Santa Resurrección de Nuestro Redentor Ihesucristo, como lo avala el testimonio de Lázaro Hernández Albeytar: "Yten mando que el dicho dia de mi enterramiento aconpañe mi cuerpo la cofradía y hermandad del Ospital que nuevamente se a fecho y fundado en el Albayzin de esta çibdad de Granada que se nombra el dicho Ospital de la Santa Resurrección de Nuestro Redentor Ihesucristo"[32].

Pero al margen de estos datos, poco más sabemos de esta cofradía y del hospital que regentó. Parece ser que el hospital estuvo situado en la Plaza de Bibalbonud, aunque algunos autores lo ubican en la placeta del Abad, al lado sur de la iglesia de S. Nicolás[33]. Era financiado por los moriscos y en él se curaban todas las enfermedades. En 1568, tras el levantamiento, se dio a la ciudad y en 1603 se entregó a Antonio de Aróstegui para la fundación de los Agustinos Descalzos. Como cualquier hospital dependiente de una cofradía se encontraba gobernado por sus propios cofrades, quienes nombraban al administrador o mayordomo. La financiación, en base a rentas y limosnas, iba encaminada a la labor sanitaria, celebraciones religiosas, obras y reparos, como pone de manifiesto la manda que Gonzálo Fernández el Comaxaxa le deja para: "ayuda a los gastos e benefiçio de los pobres del dicho Ospital e...por que los dichos cofrades tengan cuydado de rogar a Dios por mi anima"[34].

Podemos afirmar, basándonos en los datos aportados por los testamentos, que la relación entre los moriscos y la cofradía de la Resurrección

30. GARRIDO ARANDA, A.: «Papel de la Iglesia de Granada en la Asimilación de ...», p. 72.

31. Testamento de Francisco el Caçar. A.N.G., Prot. nº 137, Alonso Gabano, Luis de Fontiveros, 1564, ff. 50vº-53rº.

32. Testamento de Lázaro Hernández Albeytar, realizado el 25 de noviembre de 1564. A.N.G., Prot. nº 137, ff. 1675vº-1678rº.

33. LÓPEZ GUZMÁN, R.: *Tradición y clasicismo en la Granada del siglo XVI. Arquitectura civil y urbanismo*, Granada, 1987, p. 628.

34. Testamento de Gonzalo Fernández el Comaxaxa. A.N.G., Prot. nº 137, ff. 1209rº-1219vº.

no difirió de la que mantenían los cristianos viejos con estas instituciones piadosas:

• En ambos colectivos el dinero que se designa a la cofradía en las mandas va destinado principalmente a sufragar los gastos ocasionados por la cera: "Yten mando que el dia de my enterramiento aconpañen mi cuerpo la cofradía y hermandad del Santisimo Sacramento de la dicha yglesia de Sant Salvador con su çera e paño que para ello tienen diputado y les pague de mis bienes por el dicho aconpañamiento la limosna acostunbrada para la çera de la dicha cofradia"[35].

• Lo que se solicita de ellas es su participación en el entierro y la celebración de sufragios por el alma del otorgante. Veamos como ejemplo la petición de Alonso de Herrera el Hadid: "mando que el dia de mi enterramiento aconpañe mi cuerpo la cofradía y hermandad del Santisimo Sacramento de la dicha yglesia de Sant Salbador de donde yo soi hermano...e les encargo me hagan dezir las misas que son obligados a dezir como a tal hermano que soy de la dicha cofradia"[36].

• Los moriscos, igual que los cristianos viejos, dan muestras en sus testamentos de conocer perfectamente el funcionamiento interno de su cofradía, mostrando ambos además un especial interés por saldar las deudas que tuvieran pendientes con ella: "yten mando que el dicho dia de mi enterramiento aconpañe así mismo mi cuerpo la cofradía del Santisimo Sacramento de la dicha yglesia de San Salvador de donde soy cofrade e con su çera como es costumbre e los dichos cofrades son obligados a lo asy faser e mando que se de a la dicha cofradía para ayuda a la çera de ella vn ducado en limosna e se bea lo que yo devo de luminarias e se le pague aquello que paresçiere que devo de las dicha luminarias por el libro de la dicha cofradía"[37].

Pero de los testimonios aportados lo más significativo es la constatación de dos hechos:

• Que el binomio moriscos-cofradía no se suscribió exclusivamente a la Cofradía de la Resurrección, sino que se hizo extensible a otras Cofradías, como lo demuestra Lorenzo Albeytar: "yten mando que el dicho dia de my enterramiento aconpañen mi cuerpo la cofradía y hermandad del Santísimo Sacramento de la dicha yglesia de Sant Pablo y San Pedro con su çera y paño que para ello tiene diputado y se les de de limosna para la çera de la dicha cofradía vn ducado e por que yo soy hermano y cofrade de la dicha cofradía

35. Testamento de Elvira Hazbula, realizado el 4 de agosto de 1565. A.N.G., Prot. nº 137, ff. 1226rº-1229rº.

36. Testamento de Alonso de Herrera el Hadid, otorgado el 26 de julio de 1563. A.N.G., Prot. nº 137, ff. 879rº-871rº.

37. Testamento de Gonzalo Fernández el Comaxaxa, fechado el 30 de julio de 1665. A.N.G., Prot. nº 137, ff. 1209rº-1219vº.

encargo a los oficiales y hermanos de ella que con toda brevedad me hagan dezir las misas que son obligados como a tal hermano"[38]. Esto nos demuestra que los moriscos buscaron legitimar su identidad y reforzar su sociabilidad no sólo en espacios exclusivamente concebidos para ellos, caso de la Cofradía de la Resurrección, sino también a través de la parroquia, institución abierta donde ambas comunidades se encontraban representadas.

• Que igual que entre los cristianos viejos, se daban casos de pertenencia a más de una cofradía. Por ejemplo Lorenzo Albeytar era hermano de la cofradía de la Resurrección y de la Sacramental de su parroquia. Pauta de comportamiento característica de los sectores creyentes más piadosos.

La aparición de moriscos cofrades, dato hasta ahora no constatado, debe ponerse en relación directa con el proceso de cristianización desarrollado en la Ciudad, y la incidencia que éste tuvo sobre el colectivo morisco. Proceso que no puede quedar reducido a un estudio de las conversiones masivas de 1500-1501 y al fracaso de las mismas, cuyo epílogo fue la expulsión definitiva en el siglo XVII. Entre ambas fechas queda todo un periodo por investigar y, sobre todo, resta el seguimiento cronológico del colectivo morisco, de la religiosidad del mismo, analizada no de forma aislada, sino enmarcada en lo que fue el mundo espiritual de la Granada renacentista. Debemos escuchar más que la voz morisca o la voz cristiana, las voces de moriscos y las voces de cristianos.

38. Testamento de Lorenzo Hernández Albeytar, ya citado. Por lo que respecta a la cofradía sacramental de San Pedro y San Pablo sólo sabemos que "aparece mencionada por Henríquez... con origen en el siglo XVI. Era hermandad sacramental de carácter abierto". Tesis doctoral leída en la Universidad de Granada, durante el curso 1991-1992. LÓPEZ MUÑOZ, M. L.: *Contrarreforma y Cofradías en Granada. Aproximación a la historia de las Cofradías y hermandades de la ciudad de Granada durante los siglos XVII y XVIII.*

LUIS ENRÍQUEZ XOAIDA, EL PRIMO HERMANO MORISCO DEL REY CATÓLICO (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social)

Javier Castillo Fernández

LA RENOVACIÓN HISTORIOGRÁFICA EN TORNO A LA ASIMILACIÓN DE LOS MORISCOS

En los últimos años la historiografía de los moriscos, tan abundante y de tendencia tan diversa, ha experimentado un giro en la concepción teórica de la minoría[1]. El nudo gordiano parece centrarse en el tema de la asimilación y su corolario (enfrentamiento, difícil convivencia entre etnias)[2]. Hasta hace poco tiempo el debate estaba estancado en la teoría braudeliana del "conflicto de civilizaciones", es decir, en el enfrentamiento étnico-religioso. Sorprende comprobar cómo se obviaban descaradamente las vertientes económica y social del problema.

No creemos que sea tan importante demostrar que la mayoría de los moriscos eran criptomusulmanes, pues caeríamos de nuevo en el maniqueísmo de los apologistas de la época y sufriríamos el desenfoque del famoso "envenenamiento de fuentes" (fundamentalmente inquisitoriales) que sólo muestran lo excepcional, lo que diferenciaba al converso. Se han ocultado un sinfín de elementos que unían a las dos comunidades, toda una serie de relaciones económico-sociales, que es donde se encuentra a nuestro entender el problema central de la cuestión. Intentar reducir la dialéctica cristianos-moriscos a un enfrentamiento étnico-religioso, en definitiva superestructural, es

1. Sin duda el detonante fue el denso y espléndido artículo de Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA: «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, 86, 1984, nos 1-2, pp. 61-135, reeditado en su obra recopilatoria *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991.

2. GARCÍA-ARENAL, M.: «El problema morisco: propuestas de discusión», *Al-Qantara*, XIII, fasc. 2, 1992, pp. 491-503.

intentar ocultar toda una serie de tensiones, las verdaderamente importantes, provocadas por un determinado orden impuesto. Es entonces cuando descubrimos lo mucho que aún nos queda por conocer.

Muy poco sabemos de la estructuración social de las diversas comunidades moriscas de la Corona de Castilla[3]. Se suele etiquetar a los moriscos como una clase social, casta o minoría marginada dentro de la sociedad del Antiguo Régimen; cuando en realidad se estructuraban en diferentes niveles de riqueza al igual que la sociedad en que se imbricaban. Aunque la inmensa mayoría de los moriscos vivía bajo un régimen de dominación también existían dentro de este grupo privilegiados y opresores. La existencia de élites moriscas de tipo medio está comprobada para el Reino de Granada en el siglo XVI. Su importancia como intermediarios entre el poder del Estado y la masa de conversos ha quedado de manifiesto meridianamente[4].

Casi nada conocemos del desarrollo económico de las comunidades moriscas, de las relaciones laborales entre los cristianos nuevos y viejos, de su importancia, hasta ahora desconocida, en algunos sectores económicos. Los abundantes y difíciles protocolos notariales guardan infinidad de sorpresas y muchas respuestas para el historiador interesado en conocer en profundidad el desarrollo de la vida de este diversificado grupo social.

Dentro del Reino de Granada las diferencias regionales eran muy importantes. El estereotipo que ha funcionado hasta hace poco tiempo, fijado definitivamente por Caro Baroja[5], fue paradójicamente el del más aislado y desconocido en la época, el del morisco de la montaña, fundamentalmente el alpujarreño: pequeño propietario agrícola, inasimilado culturalmente y de carácter levantisco. En definitiva, el mismo que interesaba destacar desde el poder para justificar su política represiva. Pero han quedado en la sombra masas de moriscos residentes en zonas de población mixta como ciudades y grandes pueblos situados en zonas llanas donde la aculturación era ya importante (una buena parte conocía y utilizaba el castellano) y la diferenciación social más evidente: grandes propietarios de tierras y ganado con objetivos comerciales, mercaderes acomodados, artesanos de todo tipo... La pregunta es si este olvido de los historiadores ha sido inconsciente o simplemente estas categorías no encontraban acomodo dentro del rígido esquema de conflicto de culturas. El problema se complica cuando comprobamos que algunos segmentos de población morisca de estos ámbitos geográficos, no hace falta aclarar que los más pudientes, eligen integrarse totalmente al imi-

3. La última aportación de conjunto la constituyen los sugerentes trabajos de Serafín de TAPIA, fundamentalmente su obra *La comunidad morisca de Avila*, Salamanca, 1991.

4. SORIA MESA, E.: «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII», *Areas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 1992, pp. 51-64.

5. CARO BAROJA, J.: *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1985 (3ª ed.).

tar los hábitos culturales dominantes a la par que rechazaban, al menos externamente, buena parte de sus señas de identidad (vestido, lengua coloquial, costumbres alimentarias...). Estas clases emergentes, en buena medida apoyadas por el poder de la Corona, son las que nos interesan actualmente. Si conocíamos a los pequeños agricultores inasimilados y comenzamos a saber algo de la nobleza asimilada de origen musulmán bueno sería adentrarnos en el devenir de estas clases medias.

La integración de los moriscos bastetanos: un intento de periodización

Como ha señalado recientemente un buen conocedor de los moriscos valencianos, Santiago Laparra, es necesario abordar el estudio de las comunidades moriscas dentro de un ámbito geográfico delimitado y sin caer en el localismo[6]. La región geohistórica que conocemos más en profundidad la constituía en el siglo XVI la ciudad de Baza y su inmensa jurisdicción que incluía las cinco villas de su entorno (Benamaurel, Caniles, Cúllar, Freila y Zújar) y dos pequeñas alquerías en el obispado de Almería (Macael y Laroya). La localidad contaba con una importante minoría de conversos, unos quinientos vecinos, que suponían una cuarta parte de la población. En su tierra, formada en su mayoría por grandes villas de entre 250 y 600 vecinos, eran mayoritarios los moriscos aunque a lo largo del siglo XVI se fueron asentando algunos contingentes de cristianos viejos. Las bases económicas de la comarca las constituían la agricultura (que combinaba por igual el pequeño minifundio de regadío y morales que la gran propiedad de secano centrada en un cortijo, además de un importante sector viti-vinícola), la ganadería (especialmente la ovina orientada a la exportación de lana), los aprovechamientos del monte (leña, madera...), la artesanía (fundamentalmente de textiles, cueros, alfarería...) y el comercio regional e intercomarcal.

Tras la conquista castellana de fines del siglo XV se procedió al reparto de la totalidad de las tierras y casas de la ciudad y de algunas de las propiedades de musulmanes huidos en las villas del alfoz. De tal forma que la estructura de la propiedad agraria estaba dominada en buena parte por cristianos poderosos que estaban representados en el concejo de la ciudad[7] y por diversas instituciones religiosas (monasterios, abadía...). A lo largo del siglo extendieron sus propiedades mediante compras, mercedes del ayuntamiento

6. La Parra López, S.: «Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿historia de una represión sitemática o de una convivencia frustrada?», *Revista de Historia Moderna (Anales de la Universidad de Alicante)*, 11, 1992, pp. 143-174.

7. Castillo Fernández, J.: «El origen del concejo y la formación de la oligarquía ciudadana en Baza (1490-1520)», *Chronica Nova*, 20, 1992, pp. 39-73.

y de la Corona y usurpaciones de baldíos por toda la jurisdicción. A pesar de ello los moriscos del alfoz continuaron siendo en su gran mayoría propietarios de las tierras que cultivaban. En Baza la situación fue diferente. Los musulmanes, una vez producido el reparto de sus bienes, fueron confinados en un arrabal (la collación de San Juan o Morería) para servir de jornaleros y arrendatarios de las tierras entregadas a los castellanos. Poco a poco consiguieron recuperar parte de las propiedades, rústicas y urbanas, confiscadas mediante un todavía desconocido proceso de compras que culminó con la recuperación de en torno a un 10 % de estos predios, fundamentalmene tierras de regadío y de huerta cercanas al barrio ocupado por los moriscos[8]. Durante el siglo XVI, además, se produjo un importante incremento demográfico en la comunidad conversa bastetana debido al crecimiento vegetativo y a la inmigración de compatriotas de otras zonas más pobres, fundamentalmente de la colindante comarca del Río Almanzora.

La agricultura no era la dedicación exclusiva de los descendientes de moros. Tanto la ganadería (algunos "señores de ganado" moriscos eran hermanos de la Mesta local) como la artesanía y el comercio ocupaban a buena parte de la comunidad. En la ciudad de Baza existían en la época de la conquista, según su Libro de Repartimiento, cerca de doscientas tiendas lo que nos puede dar idea de la importancia de su pujanza comercial que se extendía por buena parte del sureste peninsular (sur de Jaén y de La Mancha, buena parte del Obispado de Almería y del Reino de Murcia...). Los mercaderes moriscos bastetanos eran especialmente emprendedores y acaudalados.

Esto por lo que corresponde a las estructuras socioeconómicas en que se desenvolvieron los moriscos de la ciudad y su tierra durante casi cien años. Existían, sin embargo, otros rasgos diferenciadores de la comunidad que analizamos. En primer lugar la ciudad de Baza fue el núcleo que contó con mayor cantidad de conversiones voluntarias al cristianismo durante la década final del siglo XV, como ha puesto de manifiesto Pérez Boyero[9]. También se produjeron varios matrimonios mixtos entre repobladores y musulmanas convertidas. Todavía no está claro el porqué de esta relativa abundancia de bautismos pero algunos indicios apuntan, aparte del interés por conservar sus bienes y su vecindad (algunos incluso accedieron a nuevas propiedades en el repartimiento), al contacto con la cultura cristiana debido a su condición fronteriza (que había provocado que la zona hubiese caído varias veces en poder de Castilla entre el siglo XIII y la primera mitad del

8. CASTILLO FERNÁNDEZ, J.: «*Las propiedades de sus vecinos*. El Ramo de Censos Sueltos de la Renta de Poblacion del reino de Granada y la venta de bienes moriscos en la ciudad de Baza (1572-1592)», en BARRIOS AGUILERA, M. y ANDÚJAR CASTILLO, F. (eds.): *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*, Almería-Granada (en prensa).

9. PÉREZ BOYERO, E.: *Contribución al estudio de las conversiones voluntarias en el reino de Granada (1482-1499)*, memoria de licenciatura inédita, Universidad de Málaga, 1991.

XV) y a la influencia de la noble familia que dominó los destinos de la ciudad durante buena parte del Antiguo Régimen: los Enríquez de Guzmán.

En segundo lugar, la conversión masiva y obligatoria de los mudéjares de Baza y su tierra, ocurrida al igual que en el resto del reino durante el cambio de centuria, se produjo tras la intensa negociación de los notables locales con la Corona; recogida en las cláusulas de la capitulación que los estudiosos consideran como la más generosa de todas las firmadas entonces[10]. Dos autores clásicos, Gallego Burín y Gámir Sandoval, interpretaban esta magnificiencia de los reyes a causa de lo supuestamente levantiscos que eran los musulmanes de la zona pero parece obvio que obedecía a todo los contrario: la falta de problemas y la lealtad demostrada y garantizada por las élites de la minoría[11].

Las comunidades moriscas del alfoz bastetano estaban perfectamente organizadas, conocían y exigían sus derechos llegando en muchas ocasiones en sus reivindicaciones hasta las últimas instancias judiciales y gubernativas como la Chancillería de Granada o el Consejo de Castilla[12]. La lealtad al poder establecido se demostró reiteradamente a lo largo de la centuria en los momentos más delicados: regencia de Cisneros[13], papel neutral en las Comunidades y en la sublevación de las Alpujarras...

Ni que decir tiene que no todos los estamentos sociales del colectivo contaban con el mismo protagonismo ni grado de integración. Eran las élites político-económicas las que más se relacionaban con la comunidad cristiana. A nivel institucional toda una serie de colaboracionistas prestaba su apoyo y ostentaba todo tipo de cargos. Dentro del concejo de la ciudad existían dos regidurías vitalicias reservadas a los moriscos, según se recogía en la capitulación[14]. Los cabildos de las villas estaban ocupados por alcaldes y regidores moriscos elegidos anualmente por la ciudad, contando con escasas compe-

10. GALÁN SÁNCHEZ, A.: «Notas para una periodización de la historia de los moriscos granadinos. De las capitulaciones de la conversión a las medidas de la Capilla Real», *III Coloquio de Historia Medieval de Andalucía*, Jaén, 1985, pp. 77-98. De esta capitulación, cuyo original se encuentra en el Archivo General de Simancas (en adelante A.G.S.), Patronato Real, 11-11, se conserva una copia en el Archivo Histórico de la Ciudad de Granada, sección Guerra, leg. 1930, año 1500.

11. GALLEGO BURÍN, A. y GAMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix en 1554*, Granada, 1968, p. 26. Ya criticamos esta visión en nuestro trabajo «Mudéjares y moriscos en la Tierra de Baza (1488-1508)», *2º Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1991 (en prensa).

12. Así, los moriscos de Baza, Caniles, Benamaurel, Zújar y Cúllar nombraron un solicitador y procurador general para sus pleitos en 1564 (Archivo de la Alhambra, L-11, pieza 64).

13. Los representantes de las aljamas de Baza y su alfoz mostraron su apoyo al Cardenal Cisneros tras el fallecimiento de Fernando el Católico y le avisaron de posibles disturbios en la ciudad de Almería en febrero 1516 (A.G.S., Estado, leg. 3, f. 171).

14. "Ytem que ayamos de hazerles merçed de dos regimientos de aquella çibdad para dos personas honrradas que les fueren nonbradas por los buenos honbres nuevamente convertidos della para que en el dicho regimiento myren por las cosas que a ellos tocan".

tencias. En los pueblos la figura principal era la del alguacil, cargo reservado a determinadas familias eminentes, algunas desde época musulmana[15].

Otro oficio de gran relevancia y poder era el de repartidor de la *farda*, denominación que se daba a toda una serie de cuantiosos servicios en dinero que estaban obligados a pagar los moriscos del Reino de Granada[16]. Esta labor era fundamental y se realizaba también por conversos de alcurnia que se encargaban de distribuir entre la comunidad las pechas individuales a partir de un empadronamiento de los bienes de cada vecino. En teoría debían de estar asesorados en esta labor por seis honrados moriscos (dos ricos, dos medianos y dos pobres), que conocieran al vecindario y su riqueza: los famosos *seises* o conocedores, elegidos popularmente. A pesar de esto eran muy frecuentes las quejas de los moriscos denunciando a los repartidores por corrupción, eliminación de parientes y clientes de los padrones, aumento de las cargas a sus enemigos, etc. Este oficio fue detentado durante décadas por dos importantes familias moriscas bastetanas: los Muñoz Reduán (regidores de Baza) y los Enríquez Gilhaire.

Estos segmentos, privilegiados con oficios y mercedes (no olvidemos que tras negociar la capitulación que establecía el nuevo estatus de "cristianos nuevos" recibieron toda suerte de regalos, asignaciones anuales de la Corona, exenciones fiscales y otros honores)[17], eran en su mayoría de nuevo cuño. Surgieron al calor del poder de la Monarquía ya que la mayoría de los nobles musulmanes emigraron al Norte de Africa y pronto comenzarían a distanciarse del conjunto de la comunidad. Con el establecimiento de la *farda* como un impuesto ordinario los moriscos acomodados de la tierra de Baza procuraron gestionar su no inclusión dentro de los padrones del impuesto, a imitación de los hidalgos cristianos. Con ello conseguían además de un substancial ahorro un incremento en algo tan importante en la sociedad castellana de la Edad Moderna como el honor. Existían varias formas de conseguir la exención de los servicios. Una de ellas consistía en demostrar que el interesado se había bautizado voluntariamente antes de la conversión general, con lo cual se le consideraba legalmente como "cristiano viejo". A partir de la segunda década del siglo, precisamente cuando se establece ya definitivamente el impuesto y se incrementan las medidas represoras contra la minoría, muchos moriscos bastetanos consiguieron de la Corona su reconocimien-

15. GALÁN SÁNCHEZ, A.: *Los mudéjares del reino de Granada*, Granada, 1991, pp. 139-140.

16. Sobre el particular cfr. VINCENT, B.: «Las rentas particulares del Reino de Granada en el siglo XVI: Fardas, Habices, Hagüela», *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, 1985, pp. 81-122 y CASTILLO FERNÁNDEZ, J.: «Administración y recaudación de los impuestos para la defensa del reino de Granada: la Farda de la Mar y el Servicio Ordinario (1501-1516)», *Areas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 1992, pp. 67-90.

17. LADERO QUESADA, M. A.: *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Granada, 1988, apéndice documental nº 151.

to legal como cristianos viejos[18]. No hace falta señalar que la mayoría de ellos no tenían nada que ver con el medio centenar de humildes conversos voluntarios de finales del siglo XV. La creencia ciega en este tipo de documentos, que habría que contrastar más detenidamente, ha confundido a muchos historiadores que no han tenido empacho en aceptar la versión interesada de estos moriscos "cristianos viejos". Sin embargo, no creemos que la Corona se dejase engañar sino que así premiaba y reforzaba a leales colaboradores entre las élites de la minoría, lo cual le permitía controlar mejor a la comunidad sometida.

Otra de las opciones era la de demostrar que se era noble de origen musulmán, lo que automáticamente si iba unido a buenos servicios a la Corona y a una posible sincera conversión equivalía al estatus de hidalgo.

Todas estas cualidades iban definiendo poco a poco a los moriscos ricos y poderosos del resto de su congéneres. Ya sólo faltaban algunos atributos externos que los diferenciaran definitivamente de la masa. Por ejemplo eludir legalmente toda una serie de prohibiciones impuestas a los neocristianos. Un rasgo distintivo de ser un morisco leal y prácticamente noble era el de poseer y portar armas, algo totalmente vedado y perseguido por la justicia[19]. Las solicitudes de licencias de armas por parte de notables moriscos, con o sin cargos institucionales, fueron muy frecuentes. A partir de 1560 se prohibió a los moriscos granadinos poseer esclavos negros, pues la Corona temía que los siervos se convirtieran al Islam al contacto con sus amos. A partir de entonces, uno de los empeños de todo poderoso morisco que se preciara se cifró en conseguir permiso para conservar sus esclavos de color[20].

Si a todo ello le unimos otros signos y gestos externos como el de poseer caballo, vestir a la castellana, contar con casas y mobiliario de tipo cristiano y relacionarse con cristianos viejos tenemos encuadrado perfectamente el típico morisco medrador y colaboracionista. Todo ello sin olvidar el importantísimo aspecto de la religiosidad externa en la que se convirtieron en au-

18. En 1518 Pedro de Marquina Zalé, vecino de Baza, consiguió una licencia de exención de la farda por ser "christiano viejo" ya que se había bautizado en Antequera, a la edad de siete años, antes de la conversión general. La misma gracia disfrutaba Gonzalo de Baeza Antequerí, vecino de Zújar, desde el año 1519. Se habría convertido a la edad de doce años, varios antes del de 1500. Ambos habían aceptado el bautismo contra la voluntad de sus padres, habían casado con cristianas viejas y habían servido militarmente a la Corona, el primero en Perpiñán y en la toma de Lanjarón y el segundo en Orán (Archivo de Protocolos de Granada, sección histórica, sala V, distrito de Baza (en adelante A.P.G.), nº 8, 1520, ff. 719 y 896 respectivamente).

19. López de Coca Castañer, J.E.: «Los moriscos malagueños, ¿una minoría armada?», *Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V centenario de la conquista*, Málaga, 1989, pp. 329-350.

20. Núñez Muley cifraba, hacia 1566, en su conocido memorial que los moriscos que poseían negros eran tan sólo unos cien en todo el reino (Foulche-Delbosc, R.: «*Memoria* de Francisco Núñez Muley», *Revue Hispanique*, 1899, p. 231). Sin duda un verdadero lujo y todo un símbolo de un determinado estatus social.

ténticos campeones (memorias, capillas, mandas piadosas, procesiones, miembros de cofradías, comunión y confesión diaria...).

Esta aparente normalidad y pacífica coexistencia se veía amenazada por la obstinación de la Corona en hacer desaparacer las señas de identidad de los moriscos granadinos. No se trataba ya de una mera cuestión religiosa sino de los rasgos culturales que les eran propios como trató de demostrar en vano en su conocido memorial el venerable Fernando Núñez Muley. Las inapelables pragmáticas promulgadas por Felipe II llevaron a la rebelión desesperada de buena parte de los moriscos granadinos. Nuestra comarca, rodeada de importantes focos rebeldes (Cenete, Almanzora, Galera) aguantó durante todo el conflicto. Ninguno de los pueblos de su alfoz se rebeló de buena gana. Hubo un intento infructuoso de los moriscos del Almanzora por levantar Caniles[21]. En septiembre de 1569 un escuadrón rebelde penetró en Cúllar llevándose consigo, y por la fuerza, al vecindario morisco del pueblo[22].

¿Cuál fue la reacción de los moriscos bastetanos ante el conflicto? En principio la contraria de la que se esperaría por su origen étnico. Si bien es verdad que una minoría huyó a las sierras para unirse a los alzados, un importante contingente se unió a las tropas del marqués de los Vélez que penetraban desde el Reino de Murcia para aplacar la Alpujarra Oriental. En un reciente trabajo de Sánchez Ramos, realizado con memoriales de servicios custodiados en Simancas, se ha puesto de manifiesto la importante ayuda que muchos moriscos prestaron para destruir a sus correligionarios rebeldes. La mayoría de ellos procedía de zonas de población mixta, fundamentalmente de la ciudad de Baza y de su jurisdicción[23]. Esta era sin duda la prueba definitiva de lealtad. Pero no debemos creer que lo hacían desinteresadamente sólo por congraciarse con el poder castellano. Moriscos bastetanos participaron desde el comienzo del conflicto en golpes de mano y operaciones de rapiña contra los rebeldes como se comprueba en los protocolos notariales obteniendo todo tipo de bienes muebles: esclavos, ganado, ropas o joyas. Algunos de ellos también sufrieron la violencia y el pillaje de sus correligionarios sublevados.

A pesar de la fidelidad, pasiva o activa, demostrada durante el conflicto la mayoría de los moriscos de Baza y su tierra fueron expulsados a finales de

21. FOULCHÈ-DELBOSC, R.: «Documents relatis a la Guerre de Grenade», *Revue Hispanique*, 1914, p. 518.

22. A.G.S., Cámara de Castilla (en adelante C.C.), leg. 2152.

23. SÁNCHEZ RAMOS, V.: «Los moriscos que ganaron la guerra», *Mélanges Louis Cardaillac*, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, Túnez (en prensa). Hasta hace poco casi se desconocía esta participación activa de moriscos del lado castellano, lo que seguramente no entendían los defensores, antiguos y modernos, de la inasimilación y de la imposible convivencia. El único ejemplo conocido de morisco enrolado en las tropas cristianas, aunque por motivos de venganza, era el del famoso Tuzaní, inmortalizado por Pérez de Hita y Calderón de la Barca.

1570, pasando sus bienes inmuebles a propiedad de la Corona. Las fincas de moriscos de la ciudad se arrendaron y/o vendieron entre los cristianos viejos del lugar, como hemos analizado recientemente en sendos trabajos[24]. Las de las villas de la jurisdicción se repartieron entre los repobladores llegados desde diversos puntos de la Península, fundamentalmente de Murcia, La Mancha y sur del Reino de Valencia.

A pesar de todo, muchos cristianos nuevos de nuestra comarca abrumaron con un rosario de reclamaciones y de memoriales de servicios al Tribunal de los Tres Jueces, un juzgado creado ex profeso por la Corona para dilucidar este y otro tipo de atropellos cometidos durante el conflicto y de devolver, en su caso, las propiedades confiscadas. Algunos neoconversos, casi cuatrocientos hacia 1578, consiguieron su objetivo: permanecer legalmente en su patria[25]. Los menos, además, consiguieron tras años de litigio recuperar sus bienes. Hubo quien incluso aumentó su patrimonio a partir de las ventas de predios de sus antiguos correligionarios. A finales del siglo XVI en lugares como Caniles y Benamaurel no parecía extraño que varias haciendas de las repartidas a los colonos pertenecieran ya a familias moriscas.

Sin embargo, la amenaza de la expulsión continuaba. La famosa "resaca" de moriscos de 1584 llevó al exilio a más de medio centenar de moriscos bastetanos[26]. La definitiva expulsión de 1609-1614 también afectó a la zona. Precisamente en esos años aumenta el número de litigios de hidalguía por parte de familias de origen morisco que pretenden, y en algunos casos consiguen, probar su noble origen y de paso escapar al destierro[27].

Para evitar esta inseguridad los diferentes linajes de conversos que permanecieron en nuestra comarca reforzaron la estrategia que mejores resultados les había dado tradicionalmente: sus servicios militares a la Corona. Así, algunos descendientes de los Alférez, alguaciles de Zújar, participaron en el socorro de Cádiz durante el saqueo inglés de 1596[28]. Esta fidelidad fue corroborada sucesivamente durante los periodos bélicos del reinado de Felipe IV, especialmente en las jornadas de Portugal y Cataluña, y durante la Guerra de Sucesión a comienzos del siglo XVIII; algo que no sería exclusivo de la comarca. Otros linajes de ascendencia morisca actuaron de forma similar, como

24. CASTILLO FERNÁNDEZ, J.: «Arrendamientos de bienes confiscados a moriscos en Baza y su Tierra (1571-1616)», *Chronica Nova*, 21, Granada, 1993-94, pp. 63-98 y «Las propiedades de sus vecinos...».

25. VINCENT, B.: «Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570», *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, 1985, p. 270.

26. LAPEYRE, H.: *Geografía de la España morisca*, Valencia, 1986, p. 156.

27. Cfr. el caso de varias familias moriscas de la comarca de Baza que lograron esquivar todas las expulsiones durante varios siglos. CASTILLO FERNÁNDEZ, J.: «*Hidalgos moriscos*: ficción histórica y realidad social. El linaje de los Enriquez Meclín de la Tierra de Baza (siglos XV-XVIII)», *Mélanges Louis Cardaillac* (en prensa).

28. Archivo Histórico Provincial de Avila, sección Ayuntamiento, leg. 71, expediente 14-7.

los Bazán de Abla y Fiñana o los Aranda Sotomayor y los Figueroa de Granada capital[29].

Pero faltaba algo más todavía que legitimara su ascendencia. Nada mejor que una falsificación documental que demostrara para siempre su limpieza de sangre, la nobleza de su origen, su ortodoxia católica y su fidelidad a la Monarquía. El paso del tiempo facilitó las cosas pues la memoria enflaquecía y daba paso a la reelaboración imaginaria de la historia del linaje, obteniendo así un curioso sincretismo entre ambas culturas; algo ya conocido en ámbitos como el religioso cuyo máximo exponente fue la falsificación de los Libros Plúmbeos del Sacromonte.

UN EJEMPLO CONCRETO: LUIS ENRÍQUEZ XOAIDA

El *Protocolo o promptuario para el más fácil uso de el archivo de el Hospital de Santiago de esta ciudad de Baza, e individual noticia de sus posesiones según el estado que tienen en este año de 1774*, custodiado en el Archivo Municipal de Baza, recoge entre las propiedades de esta institución la de un huerto conocido como de Luis Enríquez Joaida. La anotación que aparece en el libro afirma lo siguiente:

> "El excelentísimo señor don Enrique Enríquez de Guzmán, fundador del Hospital del señor Santiago tubo por hijo bastardo a Luis Enríquez Joaida, el qual lo huvo en María la Zarca, que antes se llamaba Joaida de Alifaz, mora. Y habiéndolo reconocido por tal hijo bastardo le hizo un legado en el qual, entre otras posesiones, le donó un huerto con su casa principal en la calle del Chorrillo cuya casa está ya arruinada y su solar incorporado en el huerto (...). El qual huerto nunca ha salido de la familia de estos bastardos hasta aora que Pedro y Gregorio Enríquez, hermanos, sus últimos poseedores de mancomún lo vendieron al Hospital de señor Santiago en el precio de 2.499 reales...".

Efectivamente, el 23 de septiembre de 1778 los hermanos Enríquez enajenaron esta finca a favor de los frailes de San Jerónimo de Baza, administradores de la institución benéfica. En la escritura de compraventa se recogía igualmente la condición de esta familia como descendientes del noble cristiano y de la musulmana[30]. Llama la atención que a finales del siglo XVIII un linaje se jactara de su procedencia conversa y bastarda en medio de una sociedad rural aún bajo el influjo del espíritu contrarreformista y barroco.

Para comprender las causas últimas que produjeron esta supuesta genealogía debemos remontarnos varios siglos atrás. En primer lugar conviene

29. RUZ MÁRQUEZ, J. L.: «Los Bazán de Abla y Fiñana, un linaje de conversos», *Homenaje al padre Tapia*, Almería, 1982, p. 410 y LERA GARCÍA, R. DE: «Criptomusulmanes ante la Inquisición granadina en el siglo XVIII», *Hispania Sacra*, 74, 1984, pp. 532 y 534.

30. A.P.G., nº 1180, 1778-1780, vol. I, f. 228.

aclarar quién fue Enrique Enríquez de Guzmán. Este aristócrata castellano, fiel servidor regio, vivió a caballo entre los siglos XV y XVI. Del linaje de los Almirantes de Castilla y de los Condes de Alba de Liste, ocupó cargos de máxima confianza en la corte de los Reyes Católicos, siendo su mayordomo mayor además de comendador de la Orden de Santiago. Sus tareas institucionales no constituían el único vinculo con la Monarquía ya que era tío carnal de Fernando el Católico[31]. Participó activamente en las Guerras Civiles a la sucesión del trono castellano y en la Guerra de Granada, aparte de otras actividades diplomáticas. Tras la conquista de Baza fue designado Justicia Mayor y Gobernador de la ciudad cuyos destinos regiría su linaje durante varias centurias. Casado con la noble doña María de Luna, nieta del valido de Juan II de Castilla, tuvo cuatro hijas que enlazaron con lo mejor de la aristocracia peninsular (duque de Gandía, marqués de Priego, marqués de Denia...). Tras una larga vida dedicada al servicio real falleció en 1504.

Su influencia en la ciudad de Baza y sus alrededores, lugar donde asentó su casa, fue enorme. Controló mediante deudos y criados su concejo, obtuvo gran cantidad de propiedades en su repartimiento, además de obtener varios señoríos en su entorno y de adquirir mediante compras infinidad de tierras. Su ascendencia sobre la comunidad musulmana fue muy relevante y creemos que influyó decisivamente en las conversiones voluntarias de finales del siglo XV. La falta de un hijo varón impidió que esta familia llegara a ser una de las más relevantes de Castilla. Sus descendientes no pasaron de ser unos nobles de alcurnia en una pequeña ciudad de la periferia.

Por supuesto no está demostrado que tuviera un hijo con una musulmana conversa bastetana. En su testamento, otorgado poco antes de fallecer, no se recoge ningún tipo de legado a este supuesto bastardo[32]. De haber sido así este vástago habría nacido en un lapso que iría entre la conquista de Baza (1489) y el año de su muerte (1504). El hecho de que la hipotética madre, *María la Zarca* ("de ojos azules"), se hubiera convertido al cristianismo estrecharía aún más esta posible cronología. No existe ninguna prueba documental de la época que demuestre la existencia de esta mujer y su relación con el anciano don Enrique. El que estos bastardos tuvieran el apellido del noble tampoco prueba nada pues es bien sabido que en las conversiones masivas de comienzos del XVI la mayoría de los neófitos adquirieron los patronímicos de personajes de alcurnia[33] y en la comarca de Baza los más importantes

31. Nacido del matrimonio de Juan II de Aragón y Juana Enríquez, hermana de don Enrique. De esta relación de parentesco procede el lema del escudo de los Enríquez: "Reyes de Nos e Nos non de Reyes".

32. Lo otorgó, junto a su esposa, en Medina del Campo el diez de abril de 1504. Un codicilo realizado seis días más tarde tampoco hace referencia alguna a este tema (Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, M-45, ff. 6-8).

33. LADERO QUESADA, M.A.: «Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)», *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*, Granada, 1989, p. 143.

eran los Enríquez. No es de extrañar, por tanto, que fuera el apellido más habitual entre los moriscos de la región. Entre los linajes más relevantes que lo adoptaron destacaban los Enríquez Meclín, alguaciles de Benamaurel, los Enríquez Gilhaire de Baza, repartidores de la farda y los Enríquez Abenzuleime, alguaciles de Caniles. El patronímico de su esposa, Luna, también se adoptó frecuentemente por los nuevamente convertidos.

A pesar de todas estas objeciones Luis Enríquez Xoaida existió efectivamente, aunque su nacimiento se produjo algunos años más tarde. No tenemos datos acerca de esta familia hasta mediados del siglo XVI, pues con anterioridad no parece que fueran especialmente relevantes en la vida bastetana[34]. Luis Enríquez Xoaida fue un rico mercader bastetano que debió nacer hacia la década de 1530. Sus verdaderos padres fueron los moriscos Pedro Xoaida y María de Santolalla. En todos los documentos de la época aparece inequívocamente como morisco y pechero y no se hace referencia alguna a su supuesto parentesco con los señores del Estado de Baza. Esta invención, sin duda, se debió fraguar por sus descendientes entre los siglos XVII y XVIII cuando ya el linaje de los aristócratas se había extinguido.

Nuestro interés por este personaje no sólo deriva de su imaginario origen sino de su actitud personal. Como hemos señalado Xoaida era uno de los mercaderes más ricos de Baza. No en vano pagaba en los repartimientos de la farda la cuarta pecha más cuantiosa de todos los conversos bastetanos. Sus objetivos comerciales estaban muy diversificados: textiles, ganados, cereales...[35]; además de intervenir en la cobranza de impuestos reales y señoriales[36]. Sus propiedades rústicas eran, asimismo, muy cuantiosas destacando las tierras de regadío y los bienes urbanos (casas, solares, un horno), todos en torno al barrio de la Morería donde residía. Como el resto de labradores moriscos bastetanos también poseía algunos viñedos, tierras de secano y majadas para el ganado.

34. La primera referencia a un posible miembro de esta familia la encontramos a finales del siglo XV. Se trata del anciano musulmán Zahad Joaide que testificó a favor de don Enrique Enríquez en un pleito con el concejo de Baza por la titularidad del término de Campo Cámara (Archivo de la Real Chancillería de Granada, en adelante A.R.Ch.G., 402/3381/13).

35. En los protocolos de la época aparecen infinidad de cartas de venta al por menor otorgadas por Xoaida de telas (paños venticuatreños, jergas) y de ganado mular. Pero también realizaba grandes negocios. En 1562 convino con un transportista el traslado de 2.000 fanegas de trigo desde Baza, Zújar y Benamaurel hasta Murcia y Cartagena (A.P.G., nº 128, 1562, f. 437).

36. En marzo de 1562, acompañado de otro morisco bastetano, se constituyó en fiador de las Tercias Reales de los pueblos de la jurisdicción bastetana, por valor de casi 400.000 mrs. Seis años más tarde era el cobrador de las minucias de la villa de Galera, señorío de los Enríquez, valoradas en más de 100.000 mrs (A.P.G., nº 128, 1562, f. 192 v y nº 114, 1568, f. 110).

PATRIMONIO DE LUIS ENRÍQUEZ XOAIDA (1570)[37]

Inmueble	Ubicación	Extensión	Linderos	Otros bienes
casas principales	Barrio Chorrillo			
corral cercado	Barrio Chorrillo		casas de Xoaida	
horno de bizcocho	Barrio Chorrillo		huerta de Xoaida	
8 casas pequeñas	Barrio Chorrillo		unas con otras y corral de Xoaida	
huerta	Acequia B. Francés	8 cs 3/4		
secano	Acequia B. Francés	7 fs	huerta anterior	
huerta cercada	Acequia B. Francés (brazal Santolalla)	11 cs	2 morales	
2 bancales	Acequia B. Francés (brazal Santolalla)	8 cs 1/4	Xoaida	
huerta cercada	Acequia B. Francés	7 cs	horno de Xoaida	5 morales, 1 olivo
27 bancales	Pago Almozala (brazal de las Monjas)	10 fs 4 cs	unos con otros	árboles frutales
3 bancales cercados	Acequia Mayor (brazal Puerta de Caniles)	4 fs		
2 bancales	Pago Fontezuelas	2 fs 5 cs		
2 bancales	Acequia Pliego	2 fs		
17 bancales	Acequia Pliego	13 fs 7 cs		
viña	Pago de Zalema	2 1/4 marjales		
haza de secano	Cañada de los Cerrillos	7 fs		
haza de secano	Cortijo Santacruz	3 fs		
cañada de secano	Rambla Honda	10 fs		
2 hazas secano	Rambla de las Tejeras	13 fs		
corral de ganado	Campo de Zabroja			

37. Abreviaturas. Fs: fanegas, cs: celemines. La fanega de Baza, al igual que la cordobesa, tenía 12 celemines o 400 estadales. El estadal cordobés medía 9'1815 m2. El marjal era diferente al granadino pues tiene 133'3 estadales en lugar de 100; es decir, 1 fanega = 3 marjales.

También poseía a censo algunos de los bienes inmuebles pertenecientes a los propios del concejo[38]. Aunque no contaba con oficios públicos, honores ni exenciones fiscales no dejaba de ser uno de los más acomodados burgueses de la sociedad bastetana del seiscientos.

El joven y ambicioso Xoaida, al igual que otros ricos conversos, no quería que se le identificara con los desheredados moriscos de su entorno. Por ello trataba por todos los medios de diferenciarse, al menos exteriormente, del común de sus correligionarios. En una información solicitada por él mismo en 1562 cuatro cristianos viejos nada sospechosos de veleidades filomoriscas (dos escribanos, un notario de la iglesia y un regidor bastetanos) declararon que Luis Enríquez estaba totalmente integrado en la sociedad cristiana[39]. Los rasgos que le definían eran los de buen cristiano que acudía frecuente y voluntariamente a misa, comulgando y confesando, que vestía y comía según los usos castellanos, poseía caballo y se servía de mozos cristianoviejos[40]. Entre sus amistades se contaba lo más granado de la sociedad bastetana, relacionándose habitualmente con ella. Incluso había solicitado al obispo de Guadix labrar una capilla privada en la parroquia de San Juan. Por ello también solicitó a la Corona la merced de poseer esclavos negros cuando esta posibilidad se prohibió a los descendientes de musulmanes a comienzos de la década de los sesenta[41].

Sus vecinos, por tanto, no tenían por qué dudar de la sincera y deseada asimilación de este mercader morisco. Si les quedaba alguna sombra de sospecha ésta se disiparía al estallar la sublevación de los moriscos alpujarreños en la Navidad de 1568. Al igual que otros muchos acaudalados conversos de Baza y su alfoz, Luis Enríquez se alineó sin titubear al lado de la Corona y de sus vecinos cristianos. La situación de todos ellos, aunque opresiva, no les había empujado a una alocada rebelión en la que tenían mucho que perder. Nuestro personaje tampoco perdió el tiempo a la hora de demostrar su fidelidad. A los cuatro días del estallido de la sublevación, el 28 de diciembre, el

38. Concretamente cinco solares en el "Almocaber" o antiguo cementerio musulmán, extramuros de la ciudad, por los que abonaba anualmente 902 mrs. al mayordomo municipal (Archivo Municipal de Baza, en adelante A.M.B., Libro de Censos del Concejo). El hecho de que no tuviera reparos en poseer terrenos situados sobre las tumbas de sus antepasados quizás ilustre mejor que nada esta voluntad de asimilación.

39. A.P.G., nº 128, 1562, f. 475.

40. A este respecto llama la atención la siguiente afirmación de Nicolás Cabrillana: "a pesar de que ambos grupos sociales se necesitaban, sus relaciones laborales quedan reducidas al mínimo. Los cristianos viejos prefieren contratar cristianos viejos, y los moriscos prefieren a los de su raza. Sería interesante saber si un cristiano viejo se habría puesto al servicio de un morisco, en caso de ser contratado" (CABRILLANA CIEZAR, N.: *Almería morisca*, Granada, 1990, p. 136).

41. Parece ser que Xoaida obtuvo licencia para poseer este tipo de esclavos. Al menos sabemos que contaba con criados de esta raza, posiblemente de origen liberto. En plena guerra, noviembre de 1569, Luis Enríquez cedió en venta a su criado de color, Cristóbal Bravo, dos censos de 86 ducados de principal (A.P.G., nº 225, f. 766).

concejo de Baza recibía a través de Xoaida una comunicación del licenciado Molina de Mosquera, alcalde del crimen de la Chancillería granadina acantonado en el castillo de la Calahorra, que conminaba a la defensa de la ciudad ante la posiblidad de la extensión del conflicto hacia el altiplano bastetano[42].

Durante el cruel conflicto nuestro joven mercader no se limitó a realizar labores de avituallamiento a las tropas, de espionaje o de vigilancia de pueblos y escolta de convoyes. Con su caballo y armas, sin cobrar soldada alguna, se unió a las tropas del marqués de los Vélez y posteriormente a las de don Juan de Austria. Tuvo una muy destacada intervención en innumerables hechos de armas que se resumían, según una provisión real, de esta forma:

> "Nos a servido en el rebelión y lebantamiento de los moriscos del dicho reyno con sus armas y cavallo a su costa, desde el prinçipio de él hasta que se allanó, hallándose sienpre en todas las ocasiones que se ofreçieron, espeçialmente en siete batallas y recuentros que hubo contra los dichos moriscos, que fueron la de Felid y la de Ohanez y en las dos de Verja y en la del barranco de Lucaynena y en el rompimiento del tirano don Hernando de Válor en el lugar de Válor y en el çerco y toma de Galera, alançenado y matando moros de poder, de los quales sacó y redimió çinco christianos que tenían cautivos"[43].

Efectivamente, la documentación notarial demuestra que tanto él como su padre participaron activamente en acciones bélicas y de rapiña contra sus hermanos de raza[44]. En junio de 1569 Luis Enríquez liberó, a cambio de seis ducados, a dos esclavas moriscas "las quales ubo andando en el canpo y exército del muy eçelente señor marqués de los Vélez"[45].

A pesar de sus destacados servicios, al finalizar la guerra sólo se le concedió como merced licencia para permanecer en el Reino de Granada. Sus cuantiosas propiedades fueron confiscadas por la Corona entre agosto de 1571 y marzo de 1572. Durante varios años fueron arrendadas a vecinos cristianoviejos aunque el propio Xoaida pudo disfrutar de alguna de ellas pagando un alquiler[46]. Paralelamente nuestro personaje realizó un amplio

---

42. A.M.B., Actas Capitulares, sesión 28-XII-1568. A pesar de todo un regidor, Francisco de Ahedo se mostraba reticente "porque el que truxo aviso del liçençiado Moxquera es christiano nuevo de los nuevamente convertido e no trahe carta firmada del dicho liçençiado Moxquera para que buelba la dicha gente ni çertificaçion de cosa alguna".

43. Real Provisión del Consejo de Hacienda y Población (Granada, 30-VIII-1576) (A.R.Ch.G., 202/5260/3).

44. En agosto de 1569 Pedro Enríquez Xoaida y otros dos moriscos vendieron a tres vecinos cristianos 511 cabras y ovejas "habidas de buena guerra" por algo más de 3.000 reales (A.P.G., nº 225, f. 425).

45. María de Alcaraz, natural de Vícar, le había correspondido en el repartimiento hecho por el marqués en Félix y Mencía, natural de Beires, tras la batalla de Ohanes (A.P.G., nº 225, f. 764).

46. Sus propiedades rentaron a la Hacienda Real durante el trienio 1571-1573 nada menos que 102.000 mrs. (A.R.Ch.G., 202/5260/3).

despegue legal con objeto de recuperar sus propiedades y conseguir que sus padres permanecieran en Baza[47]. Multitud de memoriales con sus reclamaciones y sus servicios prestados se pueden rastrear en Simancas y en el Archivo de la Real Chancillería de Granada[48]. Por fin, en 1575 consiguió recuperar su propiedades y las cantidades que habían rentado durante su confiscación[49]. Tras contraer matrimonio, entre 1575 y 1582, con Isabel de Luna consiguió otra real provisión para que tanto su mujer como sus hijos heredaran sus posesiones una vez fallecido y pudieran quedar legalmente en el reino[50].

La situación financiera de Xoaida debió de recuperarse a marchas forzadas puesto que accedió a una serie de bienes confiscados a otros moriscos, generalmente colindantes con propiedades suyas lo que le permitió redondear un importante patrimonio. Entre 1577 y 1579 dirigió sus inversiones a bienes rústicos: huertas, viñas y bancales de riego situados en los pagos tradicionales pertenecientes a moriscos, por un total de más de 241.000 mrs., si bien algunos de estos inmuebles fueron cedidos posteriormente a terceros. Entre 1583 y 1591 se dedicó a la adquisición de casas y solares en los barrios moriscos valorados en casi 20.000 mrs[51].

47. Siempre contó con el apoyo y certificaciones de importantes personajes como de don Juan de Austria, el marqués de los Vélez o don Pedro de Deza, presidente de la Chancillería granadina.

48. Memoriales y Reales Provisiones a favor de Xoaida se conservan en A.G.S., C.C., legs. 2176 y 2190 y Contadurías Generales, leg. 358 y en A.R.Ch.G., 202/5260/3. Entre los moriscos que cita Ana Herrera con licencia para permanecer en el reino aparece Luis Enríquez. HERRERA AGUILAR, A.S.: «La población morisca granadina a partir de 1570», *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, Andalucía Moderna-II, Córdoba, 1978, p. 107.

49. En cualquier caso muchas de ellas estaban hipotecadas con censos. En la "relaçión de los moriscos que ay en el reino de Granada con horden de Su Magestad y por seises y regadores y conoçedores y otros ofiçios y del valor de sus bienes raizes que tienen", realizada en 1577, se afirmaba que "Luis Enríquez, posee sus bienes y según la averiguaçión que está hecha valen más los çensos que están sobre ellos que el valor dellos" (A.G.S., C.C., leg. 2181).

50. Real Cédula otorgada en Lisboa el 11 de junio de 1582 (A.R.Ch.G., 202/5260/3).

51. "Libro de remates de bienes de moriscos de Baza (1577-1590)" (A.R.Ch.G., 202/5260/3). Sobre el particular cfr. nuestro trabajo *Las propiedades de sus vecinos...*

BIENES DE MORISCOS ADQUIRIDOS POR LUIS ENRÍQUEZ XOAIDA (1577-1591)

Fecha	Tipo inmueble	Ubicación	Antiguo dueño	Extensión	Precio (mrs.)	Traspaso
14-III-1577	huerto y casa	Acq. B. Francés	Hros. del Cenetí		854	
14-III-1577	huerto cercado	Acq. B. Francés	Luis el Haiti	2 cs. 3 ests.	7.897	
10-XII-1579	30 pedazos de viña	Acq. B. Francés (brazal Fco López)	Jerónimo y Diego Jonud, Lorenzo Xipi y Gonzalo Mofarrix	9 mrjs. 2 ests.	25.255	Sí
10-XII-1579	5 bancales	Acq. Fontezuelas	Hros. Diego el Bainí	5 fs. 3'5 cs.	52.917	Sí
10-XII-1579	3 bancales (y 9 morales)	Acq. Mayor (brazal Calle Ancha)	García Alhax y Miguel Bayón	1 fs. 6 cs.	36.000	Sí
10-XII-1579	huerta cercada y casa	Acq. B. Francés (barzal Santolalla)	Hros. Juan Abolahix	3'5 cs.	17.500	
10-XII-1579	8 bancales	Acq. Almozala	Hros. Rafael de Ermaz	2 fs. 11 cs. 3/4	100.897	
23-IX-1583	casa	Coll. San Juan	Juan de Vélez, negro	48 varas^2	10.125	
12-I-1590	casa	Coll. San Juan	Diego Baquí	26 varas^2	6.000	
27-VII-1591	solar	C/ Chorrillo	viuda Cenetí, Luis Herruz, Luis Haití y Luis Aduzali		3.750	

Sus continuas estancias en la Corte para hacer oír sus reclamaciones le convirtieron en apoderado de los más diversos negocios encargados por sus vecinos, como la compra de oficios públicos[52]. Mientras esto sucedía su mujer era la encargada de gestionar los negocios familiares que se resumían hacia 1585 en arrendamientos de bienes muebles e inmuebles (los adquiridos por aquellos años) y la compraventa de ganado, cereales y fibras textiles como lino y cáñamo[53].

52. En 1585 recibió poder del receptor de Su Majestad en Baza para adquirir en la corte un oficio de procurador. Ese mismo año se obligó a cobrar una deuda al doctor Madera, médico de cámara del rey (A.P.G., nº 143, 1585, f. 65 y nº 252, f. 74).

53. A.P.G., nº 252, f. 74.

Del matrimonio entre Xoaida e Isabel de Luna nacieron al menos cuatro hijos: Luis, Juan, Diego y María, que siguieron disfrutando de los privilegios, morales y materiales, ganados por su padre, el verdadero precursor del linaje. Luis Enríquez Xoaida falleció a comienzos del siglo XVII[54]. La fama y la riqueza atesorada por este emprendedor comerciante debieron quedar en la memoria de sus descendientes que con el paso del tiempo lo convertirían, nada menos, que en primo hermano del Rey Católico.

* * *

APÉNDICE DOCUMENTAL

1562, octubre, 2. Baza.

Probanza de Luis Enríquez Xoaida para obtener licencia de posesión de esclavos negros.

A.P.G., nº 128, 1562, ff. 475-476.

El Rey.

Reverendo yn Christo, padre obispo de Guadix e vuestro provisor e vicario general e nuestro corregidor e juez de resydençia de la çiudad de Guadix e vuestro lugarteniente en la çiudad de Baça. Porque aviéndonos suplicado por parte de Luis Enríquez, vezino de la çiudad de Baça, deçendiente de christianos nuevamente conbertidos de moros de los moradores del nuestro reino de Granada que teniendo consyderaçión a que a bivido y bive como christiano viejo y concurren en su persona otras calidades para poder servirse de esclavos negros, fuésemos servido de dar liçençia para que sin enbargo de un capítulo de las Cortes que [ce-]llebramos en la çiudad de Toledo el año pasado de [mill] e quinientos y sesenta en que dispone que ningún n[-uevamente convertidos] de estos reinos puedan tener esclavos negros. Y de la provisión que en declaraçión dello después dimos, librado por los del nuestro consejo, pudiesen tener los dichos esclavos negros según e como los tienen e pueden tener los christianos viejos. Queremos saver qué persona e qué calidad, vida, costunbres y exerçiçio es el susodicho y si de darle liçençia para tener dichos esclavos negros seguirían algún ynconbeniente, ansy en lo que toca a la fee como otras consyderaçiones e por qué causa. Os encargamos e mandamos que ynformados particularmente de la verdad de lo susodicho y de lo demás que çerca dello os pareçiere devemos saver. Sobre lo qual os encargamos la conçiençia nos enbieis relaçión del dicho negoçio. La qual, juntamente con nuestro pareçer firmado de vuestros nonbres, cerrada y sellada enbiareis al Nuestro consejo de la Cámara syn entregarla a la parte para que la mandemos vere y prober sobre ello lo que más convenga. Fecha en Madrid a veinte y quatro de jullio de mill y quinientos y sesenta e dos años. Yo, el rey. Por mandado de Su Majestad, Francisco de Heraso.

Testimonios:

–Juan de Salazar, escribano, 36 años. Conoce a Xoaida desde hace 20 años, "en todo el qual dicho tienpo e visto a Luis Enríquez en ábito y estofa de honbre de bien buen [ch-

54. Su fallecimiento se produjo entre los años 1604 y 1617.

ristiano], temeroso de Dios Nuestro Señor, haziendo obras de tal, oyendo [misa] e sermones". Ha oído decir a los beneficiados de su parroquia "que el susodicho confiesa e comulga y haze muchas limosnas a christianos viejos e nuevos. E el trato de su casa es al modo de christiano viejo, sirviéndose en mesa alta con manteles; y con cavallo. Y se sirve de moços christianos viejos (...) Y por esto crehe e tienen por çierto este testigo que de dar liçençia para poder tenere serviçio de esclavos negros...".

–Jerónimo de Aguilar, notario de la Iglesia Episcopal de Baza, 40 años. Conoce a Luis Enríquez desde que nació. Es hombre honrado y lo tiene por muy buen christiano "porque lo vehe en misa muchas vezes". Ha oído decir a los beneficiados de San Juan "que confiesa e comulga e haze limosnas como buen christiano y su trato es como tal en su casa. Se sirve como christiano viejo". Se sirve en mesa alta, tiene mozos cristianos viejos, caballos y se tratase como tal cristiano viejo "saliendo en regoçijo con los prinçipales de la çiudad". Podrá tener negros porque cree "que en su poder serán bien dotrinados en lo que conviene a ser buenos christianos".

–Francisco de las Casas, escribano público, 30 años. Conoce a Luis Enríquez de diez años acá. Lo ha tratado desde hace cinco años "y a entrado y salido en su casa muchas vezes". Lo ha visto andar en hábito de cristiano viejo y tratar y comunicar con ellos "y lo ha visto oyr misa muchos días syn llamallo en los padrones. E munchas vezes que este testigo a visto salir el santísimo sacramento le a visto yr como christiano, y por tal lo tiene este testigo y lo tienen en esta çibdad (..) Y en su casa le a visto tener, este testigo, a la cabeçera de su cama cruzifijo y ymájenes de Nuestra Señora e otros santos e preçiarse de tenellas".

–Juan de Ahedo, regidor, 55 años. Lo conoce toda su vida y lo ha tratado y comunicado desde que el susodicho era muchacho. Trata con personas ilustres "oyendo misa en los días e fiestas, domingos y muchas vezes entre semana, reçando las oraçiones como christiano viejo, hincado de rodillas. Y junto a este testigo se lo a visto rezar e las sabe". Su trato es con cristianos viejos, vistiéndose con ropas castellanas, siempre anda a caballo y tiene mozos cristianos viejos. "Quando come y çena en mesa e con manteles y con servilletas, beviendo vino e comiendo toçino (...) E no en nada a la morisca. E sabe porque el susodicho puso a este testigo para que tratase con el señor obispo y con el liçençiado Navero, su provisor, que le dexasen labrar una capilla en la yglesia de señor san Juan para su enterramiento que saliese a la calle, adonde está el Sacramento", a su costa y daría de limosna para la fábrica de la iglesia un censo de 30 y tantos ducados. "Y esto... trató e no se la dieron porque la querían para un clérigo... tiene tratado con este testigo de hazer un hospital y tiene ya so[lar] para ello y trahe los materiales para lo hazer... [Y es muy] limosnero que da munchas limosnas a christianos viejos y a christianos nuevos. E que es rico e tiene labor e ganado e tienda de mercader. Y todos los criados que trae en el ganado y en la labor son christianos viejos. E convienen para el serviçio de su casas e lavor tener esclavos negros".

LA VOZ DE LOS MORISCOS EN LOS LAR DEL REINO DE GRANADA (Deslindes y amojonamientos)

*Juan Abellán Pérez**

Aunque buena parte de los *LAR* del reino de Granada ya han sido objeto de estudio[1], siguen siendo una importante fuente de información sobre la comunidad musulmana antes y después de su conversión forzosa al Cristianismo; de la compleja y ordenada estructura que presentan estas fuentes se ha destacado fundamentalmente los aspectos socio-económicos y, en menos medida, otros; sin embargo, en estos textos documentales subyace otro tipo de información que no falta a simple vista y que viene a ser la voz callada de esa comunidad que, muy veladamente, aprovecha su participación en algunas algunas de las fases de la confección de estos libros como la fijación de los deslindes y amojonamientos, cuantificación de los bienes muebles e inmubles del municipio y en la propiedad de los mismos para transmitir, aunque parcialmente, sus modos de vida y cultura.

De todos los apartados que ofrecen los *LAR* nos centramos en los deslindes y amojonamientos[2], pero, como es natural, la diversidad geográfica del antiguo reino de Granada y los pasos que sigue la población musulmana hasta su conversión y de ésta a su expulsión en el siglo XVI, nos obliga, en este planteamiento metodológico, a hacer una selección de las fuentes.

LA VOZ DE LOS MORISCOS EN LOS LAR

En líneas generales, en una serie de lecturas minuciosas de estos textos, sin ponderar en exceso la abundancia de datos, se puede observar con cierta

* Universidad de Cádiz.

1. Una amplia recopilación de la bibliografía sobre los moriscos granadinos puede verse en BARRIOS AGUILERA, M. y BIRRIEL SALCEDO, M.: *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos. Fuentes y bibliografía. Estado de la cuestión*, Granada, 1986.

2. Los Libros de Apeos y Repartimiento que manejamos se encuentran en el Archivo de la Real Chancillería de Granada.

claridad que los nuevos cristianos fueron un eslabón más del largo proceso cultural andalusí que retomando la mixtura de su pasado histórico supieron transmitirlo con voz propia, haciendo posible que aquella estuviera presente aun despues de su expulsión, e, incluso, en la actualidad.

Ese papel de puente que ejercen los moriscos entre la Edad Media y la Modernidad abarca un amplio abanico que, sin lugar a dudas, adquiere mayor relevancia en la descripción del paisaje urbano y rural, en la flora y fauna, en las vías de comunicación y en sus modos de vida, y, todo ello, es posible encontrarlo en la *toponimia*.

Es incomprensible, a primera vista, que tras el fuerte proceso de cristianización que se sigue con los mudéjares granadinos, con la intención de borrar sus costumbres y religión, se permitiera a los moriscos, durante los setenta años que transcurrieron desde la conversión a la expulsión, mantener tan alto porcentaje de vocablos arábigos que, por otro lado, le evocaban diariamente el principal vehículo de su cultura, la *lengua*; sin embargo, la implantación de las estructuras de poder castellano, tras la caída de Granada, al no prever la Corona la expulsión de la población musulmana, ésta siguió siendo mayoritaria, sobre todo en el medio rural y, por tanto, la escasa presencia de cristianos viejos en los municipios no alteró sustancialmente el desarrollo de la vida ni las variantes que se introdujeron por parte de la nueva administración fueron lo suficientemente fuertes como para hacer desaparecer totalmente los signos culturales.

Los moriscos del reino de Granada sigueron utilizando su lengua materna, el árabe o algarabía, como vehículo de comunicación, aunque por asimilación hubieran incorporado, desde antiguo, voces romances. Ello no implica el hecho de que algunos moriscos tuvieran conocimiento de la aljamía, e incluso que llegaran a expresarse en esta lengua con cierta fluidez, pero su número fue tan escaso que no permite hablar de bilingüismo, justificando, en consecuencia, la proliferación de intérpretes.

Una prueba de esta afirmación la encontramos en los textos que manejamos, donde se puede observar que cuando se hace referencia a los mojones, éstos se designan con el nombre arábigo seguido de su traducción en aljamía, y muy pocas veces a la inversa; entre otros ejemplos citamos los siguientes.

En el valle del río Almanzora:

Villa de Fines[3]:

> "... un mojon antiguo que se dize Aynçayd que quiere dezir en aljamia la Fuente del Concejo ...".
>
> "... hasta dar a una peña que se dize el Hafacatra que en aljamia quiere deçir la Peña Amarilla ...".

3. El deslinde y amojonamiento se realizó en 1572.

"... a un mojon que estaba hecho de cal y canto que se dice Ay o quer albacar que en castellano quiere deçir adonde mataron las vacas ... ".

"... hasta un çerro que es blanco y colorado y tiene enmedio una çinta de yerba que se dieze riquiv maçil Gonçales Senesi ...".

Villa de Macael[4]:

"El primero mojon es en el pago de Cafornal que se llama Andaalcho[5] en arabigo que en nuestro vulgar quiere dezir el barranco de la anbre ...".

"... de allì a otro mojon que llaman Cahalocta[6] quiere dezir en nuestro vulgar nudo de olivos ...".

"... y de alli a Fedialcolat[7] que quiere dezir el çerro de Alcantara ...".

"... y este lugar asta el mojon que dizen el çerro aspero que en arabigo dize Fechet Alarafa[8] ...".

"... y de alli va al mojon que dizen de Quit que en nuestro vulgar se dize el Gato ...".

"... que se dize Andad Alebje[9] que quiere dezir el barranco del Almendro ...".

"... e de alli va otro mojon que dizen Cudiat Acytil que quiere dezir el cerro de la fuente del Til ...".

"... y de alli va otro mojon que se dize Faz Habempides[10] que quiere dezir el campo de Benpides ...".

"... y de alli va otro mojon por la dereçera que dizen Cudiat Alforca que quiere dezir en nuestro vulgar el cerro de la Orca ...".

"... y de alli va a otro mojon que dizen el Maxihet que es en bulgar el Bojar ...".

"... va a un mojon que dizen de la Aurica que dizen de la Ygera[11] ...".

"... y de alli a otro mojon que dizen Andaca Alnachat[12] que dizen el barranco del Carpintero ...".

"... y de alli a otro mojon por el dicho termino de Gemeçil que se llama el Maguivet[13] que quiere dezir el mojon del Colmenar ...".

"... en la mano aparar a una era que en arabigo dizen Fechiabulli[14] ...".

---

4. El deslinde y amojonamiento se hizo en 1573.
5. Sobre este deslinde y amojonamiento existen dos copias de la misma fecha, pudiéndose observar en su comparación diferencias en las grafías. En el segundo texto se lee el topónimo: Handac Alcho.
6. En el segundo texto, Calahota.
7. En el segundo texto, Fedialcolad.
8. En el segundo texto, Feched Alaraja.
9. En el segundo texto, Andat Alebje.
10. En el segundo texto, Faça Venpides.
11. En el segundo texto, Yguera.
12. En el segundo texto, Andacahalnahat.
13. En el segundo texto, Magibet.
14. En el segundo texto, Fechet Abullei.

En la villa de Alfacar[15]:

"... hasta el rio de Handacadub, que en lengua castellana quiere dezir el barranco del Oso ...".

"... una fuente que se dize Aynealmuçur, fuente de las Aguilas, en aljamia ...".

"... hasta dar en la queba del Agua, que se dize en algarabia Algaralmudfum ...".

"... que tiene una piedra enhiesta, que se dize en algarabia Alguaquif ...".

"... por una cañada abaxo hasta dar a el puerto que se dize algarabia Alhalc ...".

En la serranía de Ronda[16]:

"... e dexando la que los christianos dizen Mazmorilla e los moros Almadrava, que es un tejar ...".

"... en un çerro que se llama de Escudilla y en lengua araviga se dize Çafra ...".

"... un arroyo que se llama de las Piletas que se llana Handalgoçan ...".

"... sobre un lomo que se dize Arramal, que dixeron que dizen en romançe el campo de la Arena ...".

En estas relaciones toponímicas podemos observar la relacion árabe-castellano, árabe-romance, árabe-aljamía y árabe-vulgar o algarabía-castellano y algarabía-aljamía; sin embargo, ello no quiere decir que la población que habitaba en los lugares sobre los que se basan nuestras fuentes lo fuera, como bien apunta el Dr. M. de Epalza[17]: "La castellanización de esa gran masa demográfica de árabehablantes no pudo ser rápida y a mediados del siglo XVI eran muchos los que ignoraban totalmente el castellano, especialmente en las zonas rurales".

Este dualismo, generalmente, se inicia con el término árabe seguido de la traducción en castellano, lo que viene a afianzar el monolingüismo de la zona; no obstante, los textos no recogen la traducción de la totalidad de los topónimos árabes como Hofar, Mizra, Pontoji o Pontoxi, Azhab, Hizbala, Atalaya, Fechet Almaguara, Algodayarit, Hayabulbada, Bontir, Pidauque, Fechiabulli, Fechetairula, Bayde, Mocruyle, Cafornal, Tamayrul, Nautar, Escopón, Atucha, etc.; esta abundancia de vocablos arábigos acentúa la afirmación anterior.

---

15. BARRIOS AGUILERA, M.: *Alfacar morisco. Un lugar de la Vega de Granada en el siglo XVI*, Granada, 1984, pp. 142-147. El estudio de estos topónimos de Alfacar puede verse en DÍAZ GARCÍA, A. y BARRIOS AGUILERA, M.: *De toponimia granadina. Un estudio histórico-lingüístico según el Libro de Apeo y repartimiento de Alfacar*, Granada,1991.

16. ABELLÁN PÉREZ, Juan: «La toponimia hispano-musulmana de la serranía de Ronda según los deslindes entre Ronda, Montejaque y Benaoján», en *Homenaje al Dr. D. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, 1991, II, pp. 837-846.

17. EPALZA, Míkel de: *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, pp. 116-117.

Las deportaciones que siguieron a la guerra de Las Alpujarras dejaron en el reino de Granada un vacío poblacional, más acuciante en el medio rural, donde la paralización de la vida hasta el nuevo poblamiento cristiano dejó plasmada en el paisaje la voz monolingüística de los moriscos, la parte visible de una cultura cuyas raíces, en mayor o menor medida, según las zonas, se pueden rastrear en la documentación.

Ese monolingüismo es el que determinó que, a la hora de declarar los términos antiguos de las localidades, se designaran generalmente a moriscos bilingües, aunque el control que tenían de la nueva lengua no fuera, en algunos casos, completo, puesto que, como se atestigua en la villa de Fines, Diego Garcia Abençorayque, de 30 años, no sabía escribir en castellano; exactamente ocurre en Alfacar donde Diego el Xerrí –52 años–, Bartolomé Abencalaf –30 años–, Benito –67 años– y Francisco Alalux –34 años–, seises moriscos, eran analfabetos[18], y aunque no tenemos certeza, lo mismo debió ocurrir en Macael, donde fueron nombrados como apeadores un cristiano viejo, Juan Román, beneficiado, en calidad de persona antigua del lugar y el morisco Lorenzo Zanbra.

Resumiendo, en el medio rural granadino, los moriscos, en su vida cotidiana, se expresan en lengua propia, el árabe dialectal andalusí, impregnando el espacio geográfico donde habitan; con el paso de los siglos, a través de la toponimia y de otros tipo de fuentes escritas, se ha conservado viva, aunque en silencio, la voz de esa comunidad, siguiendo, en la actualidad, despertando el interés de la investigación por profundizar en algunos temas y sacar a la luz nuevas facetas.

* * *

APÉNDICE DOCUMENTAL

1

Deslinde y amojonamiento de la villa de Fines (1572).

Primeramente se fue a un mojon antiguo que se dize Ayncayd que quiere deçir en aljamia la fuente del Concejo, en que ay un almez que tiene una cruz, el qual quedo por mojon y divide los terminos de Purchena y Oria y Fines, quedando el termino de Fines a mano yzquierda y los demas a mano derecha. Siendo testigos los dichos conoçedores y Xorge Gil, alcayde y gobernador de la dicha villa.

18. BARRIOS AGUILERA, M.: *op. cit.*, p. 24, nota 22.

E luego, yncontinente, rebolbiendo sobre mano yzquierda se fue por la rambla derecho hacia el medio hasta dar en el pago que dizen el Hofar, donde esta hecho un mojon de piedras, el qual divide los terminos de Fines y Olula, quedando el de Fines a mano yzquierda y el de Olula a mano derecha. Testigos los dichos.

E luego, yncontinente, rebolbiendo sobre mano yzquierda se fue derecho hazia el mediodia hasta dar a un lentisco grande donde se hallo un mojon de piedras antiguo, el qual divide los dichos terminos de Fines y Olula, quedando como dicho es, el de Fines a mano yzquierda y el de Olula a mano derecha. Testigos los dichos.

El luego, se fue derecho hazia el mediodia hasta dar a un mojon que estaba hecho de cal y canto que esta junto a el camino real, que se dize el mojon del Serbal, el qual quedo por guia.

Y luego, se fue derecho haçia el mediodia, pasando el rio que dizen de Almançora, hasta dar a otro mojon que estaba hecho de cal y canto, que estaba en un çerrillo que dizen del Mizra, el qual divide los dichos terminos de Fines y Olula, quedando el de Fines a mano yzquierda y el de Olula a mano derecha. Testigos los dichos.

Y luego, yncontinente, rebolbiendo sobre mano yzquierda se fue derecho haçia el mediodia hasta dar a otro mojon que estaba hecho de cal y canto, que esta enzima de una peña que se el Arjon, el qual quedo por guia.

Y luego, yncontinentye, se fue derecho haçia el mediodia hasta dar a otro mojon que estaba hecho de cal y canto, que se dize el Pontoji, el qual divide los terminos de Macael y Olula y Fines, quedando el de Fines a mano yzquierda y los demas a mano derecha. Testigos los dichos.

Y luego, dende alli, rebolbiendo sobre mano yzquierda se fue derecho haçia el Levante hasta dar a un mojon de piedras antiguo que se dizen las casas de Benali, el qual quedo por guia.

Y luego, dende alli, se fue derecho hazia el Levante hasta dar a una peña que se dize el Hafaçatra que en aljamia quiere deçir la peña Amarilla, la qual quedo por guia.

E luego, dende alli, se fue derecho hazia Levante hasta dar en el pago del Azhab, en el qual esta hecho un mojon de piedras junto a un secano que hera de Garçia el Marabayte, morisco, vezino de Fines, el qual quedo por guia.

E luego, dende alli, se fue derecho hazia el Levante hasta dar a un mojon que estaba hecho de cal y canto, que se dize Ay aquer albacar que en castellano quiere deçir adonde mataron las vacas, el qual divide los terminos de Lijar y Cantoria y Fines, quedando el de Fines a mano yzquierda y los demas comarcanos a mano derecha. Siendo testigos los dichos.

Y luego, yncontinenete, revolbiendo sobre mano yzquierda se fue hazia el Norte hasta dar a unos pinos que estan enzima de un barranco hondo que se dize el barranco del Escopon, los quales quedaron por Guia. Siendo testigos Jorge Gil y Francisco Sanchez y Francisco de Tortosa, estantes en el dicho termino.

Y luego, yncontinente, se fue dende la dicha guia derecho hazia el Norte, pasando el dicho barranco hasta dar a un çerrillo alto de Atucha, junto a un puerto de zorzales de Diego Alabiat, veçimo de Fines, el qual dicho çerrillo quedo por guia.

Y luego, yncontinente, se fue derecho hazia el Norte, atravesando una cañada de Diego Alabiat, morisco, vezino de Fines, hasta dar a una higuera que esta junto al rio que dizen de Almanzora, nascida en una peña que dizen Hizbala, la qual quedo por mojon y divide los terminos de Cantoria y Fines, quedando el de Cantoria a mano derecha y el de Fines a mano yzquierda. Testigos los dichos.

Y luego, yncontienente, rebolbiendo sobre mano derecha, se fue dende el dicho mojon de la higuera por el rio abajo hasta dar a una rambla grande que viene a dar a el

dicho rio por detras de la Atalaya, a donde esta un olivo enzima y en junta de la dicha rambla y rio, el qual dicho olivo quedo por mojon, y en el se hizo una cruz, el qual divide los terminos de Cantoria y Fines, quedando el de Cantoria a mano derecha y el de Fines a mano yzquierda. Siendo testigos los dichos.

... e luego, yncontinente, revolbiendo sobre mano yzquierda y dejando la dicha rambla, se fue derecho hazia el Norte, y andando hasta un tiro de piedras se hizo una guia de piedras enzima de otras que estaban puestas por señal antiguamente, junto al camino que ba de Fines a Partaloba.

Y luego, yncontinente, rebolbiendo sobre mano yzquierda y dexando el dicho camino a mano derecha se fue hazia el Norte por una loma arriba, dexando aguas vertientes a los dichos terminos de Fines y Cantoria, hasta un çerro que es blanco y colorado, y tiene enmedio una çinta de yerba que se dize Riquiv Maçil Gonçales Senesi, el qual quedo por mojon y divide los terminos de Partaloba y Fines, quedando el de Fines a mano yzquierda y el de Partaloba a mano derecha.

Y luego, yncontinente, rebolbiendo sobre mano yzquierda se fue derecho a el Poniente, la falda de la sierra adelante junto a los pinos de los çerros altos hasta dar a el primero mojon que se dizo a el prinicpio del dicho amojonamiento que se dize Ayncayd con el qual se concluyo el dicho amojonamiento. Siendo testigos los dichos.

2)

Deslinde y amojonamiento de la villa de Macael (1573).

La qual es en esta forma:

Que parte terminos con la ciudad de Purchena por los mojones siguientes: El primero mojon es en el pago de Cafornal que se llama Andaalcho en arabigo, que en nuestro vulgar quiere dezir el barranco de la Anbre, e del dicho mojon va a otro que llaman de la Caça que abra un quarto de legua, y este mojon parte terminos entre la dicha çiudad de Purchena y la villa de Olula que es de don Andres Serrano, que es padron de todos tres terminos, y este mojon es de argamasa, y del dicho mojon va por el termino de Olula y de Macael.

La mojonera que es primero mojon es el barranco de Lijar que abra de uno a otro un tiro de arcabuz, e de dicho mojon a otro que llaman Fechet Almaguara que es ansi mismo de argamasa, e de alli a otro mojon que llaman Cahalota que quiere dezir en nuestro vulgar Nudo de Olivos que esta cerca el uno de otro, y del dicho mojon la derecera en la mano asta dar al çerro Quebrantahuesos, y de alli a Fedialcolat que quiere dezir el cerro de Alcantara, e de alli otro mojon al çerro de Pontoxi que es padron entre el termino de Olula y Fines ques de Galago Rotuli (sic) y de Macael, y del dicho mojon va la mojonera entre el termino de Fines y este lugar asta el mojon que dizen el çerro Aspero que en arabigo dize Fechet Alarafa y queda enmedio el mojon que dizen del Candelero, y de alli va al mojon que dizen de Quit que en nuestro vulgar se dize el Gato, y del dicho mojon va al mojon de la cueva de la Paja, y de alli va Algodayarit ques en el rio del Gat, e del dicho mojon va a otro mojon ques padron entre la villa de Lijar ques de don Alonso Carrillo y este lugar y el de Fines que se llama Andad Alebje que quiere dezir el barranco del Almendro ques mojonera entre la dicha villa de Macael e Lijar, e de alli va otro mojon que dizen Cudiat Ayntil que quiere dezir el çerro de la fuente del Til, y de alli va otro mojon que se dize Faz Habempides que quiere dezir el campo de Benpides, que es do esta una balsa do bebe el ganado, y de alli va otro mojon por la derecera que dizen Cudiat Alforca que quiere dezir en nuestro vulgar el çerro de la Orca, y de alli va a otro mojon que dizen el Maxihet que es en vulgar el Bojar, y este mojon es padron entre la dicha villa de Lijar y la villa de Chercos

ques en la sierra de Filabres y es de don Enrrique de Guzman, y de alli va a un mojon que dizen de la Aurica que dizen de la Ygera, y de alli a otro mojon que dizen Andaca Alnachat que dizen el barranco del carpintero, y de alli a otro mojon que dizen Hayabulbada que es en una hera, y este es padron entre Chercos y Jemeçil, ques del dicho don Enrrique heste lugar, y de alli a otro mojon que va al corral de Lahanquez, vezino que era de Jemeçil, y de alli a otro mojon por el dicho termino de Gemeçil que se llama el Maguivet que quiere dezir el mojon del Colmenar, el qual es padron entre Gemeçil e Benitarafat que es del dicho don Enrrique, y de alli la derecera en la mano a otro mojon que se llama el Bontir que parte termino con Benitarafat, y de alli a otro mojon que dizen el Pidauque, que este es padron entre este lugar y Benitarafat y Alaroya que es jurisdiçion de Baça, e desde aqui comença el termino de Alaroya que se va amojonando e deslindando en esta manera:

La desmeria de anbos lugares, puesto que anbos son jurisdiçion de Baça y se incluyen en la dicha jurisdiçion que desde el mojon del Pidaupe que esta dicho va la derecera en la mano aparar a una era que en arabigo dizen fechiabulli, y de alli va la cordillera en la mano aguas vertientes contra Macael y Alaroya por el çerro de la Bayde y va a dar a otra era que se llama Fechetairula, y de alli otro mojon que es en el corral de Lope de Antequera, vezino que era de Halaroya, que es en el pago de Tamayrul, y de alli al çerro que dizen del Mocruyle y de alli al barranco de Nautar, y de alli va otro mojon al barranco Hondo, y de alli al mojon de Andacachos que es el primero mojon por do esta mojonera se començó en el prinzipio della.

UNA CARTA MORISCA DE DOTE Y ARRAS. GRANADA (1540) Y JUAN MARTÍNEZ RUIZ

*Joaquina Albarracín Navarro**

Entre los documentos inéditos que Juan Martínez Ruiz guardaba en una carpeta titulada "en elaboración", aparece transcrita una carta morisca de dote y arras escrita en letra procesal encadenada de muy difícil lectura, fechada "a treze días del mes de Nobienbre de 1540", procedente del Archivo de Notarías de Granada.

Los contrayentes son: Lorenço Hernández Abenhabid y Guiomar Axaa, de "la collación de S. Salbador" (Albaicín).

Primero irá una relación de la indumentaria, joyas, preseas de la casa y bienes rústicos que aparecen en el manuscrito en estudio, después cada una de las piezas enumeradas se irán completando con el material estudiado por Juan Martínez Ruiz[1] que aparece en varias publicaciones; a continuación el que ofrece María Arcas Campoy[2] y, finalmente, se completa la enumeración

* Universidad de Granada

1. Juan MARTÍNEZ RUIZ. Léx. «Léxico granadino del siglo XVI», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (1962), 136-192. Léx. O. «Léxico de origen árabe en documentos granadinos del siglo XVI», *Revista de Filología Española* XLVIII, 1965 (1966), 121-133. Inv. *Inventario de bienes moriscos del Reino de Granada (siglo XVI) Linguística y civilización.* CSIC, Instituto "Miguel de Cervantes", Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares, Madrid, 1972, 308 pp. y 20 ilustraciones. siete. «Siete cartas de dote y arras del Archivo de la Alhambra», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* XXII (1966). Ind. «La indumentaria de los moriscos según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra», *Cuadernos de la Alhambra* 3 (1967), 55-124. Doc. «Documentos granadinos del siglo XVI (moriscos) y léxico andaluz», *I Congreso de Andalucía,* diciembre 1976, Actas. III Córdoba (1978), 199-204. Ad. «Adiciones DCELC de COROMINAS», *Scritti linguistici in onore di Giovan Battista PELLEGRINI,* Pisa (1983), 119-133. Rop. «Ropas y ajuar de mudéjares granadinos (1493)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* XXXVIII(1983), 119-134). Joy. «Joyas y ropas de moriscos granadinos en un proceso inquisitorial (años 1577-1580)». *Homenaje a Concepción CASADO LOBATO, Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* XLIII, Madrid (1988), 387-395.

2. Emig. María ARCAS CAMPOY, «Inventario de bienes de una morisca granadina emigrada a Lorca (Murcia)», *Al-Masāq,* 4 (1991), 35-49.

con otros trabajos que he publicado sobre este tema[3]. De esta forma, se ampliará y perfilará cada objeto, e incluso se logre, en algunos casos, la representación gráfica tan escasa cuando se refiere a este tema en concreto. Esta norma ya la he seguido recientemente y pienso continuar, hasta formar un glosario o, si el material es abundante, formar incluso un pequeño diccionario con la mayor cantidad de material gráfico apoyándome en la *Maurofilia*.

ABDUL. Un *abdul* de çinco borlas de seda de grana con su aljófar e oro con sus trenças (fol. 1273v. 7-9). Otro abdul de seda amarilla, con colores (fol. 1273v. 10-11). Alcalá,'adul, 'cordón trenzado'. Eguílaz 'adul 'cordón o collar que usaban las moriscas de Granada, el cual se compone de trenzas de seda con labores de oro y borlas de la misma clase de color de grana, amarillo, azul y morado. Las borlas con bellotas de oro, que pendían de estos cordones o collares eran de ordinario tres, pero los había también con cinco. En vez de broche el adul se sujetaba a la garganta con botones de oro o de aljófar...' ; Inv. 41-42, *adul* "un adul de seda amarilla y los cabos de hilo de oro (Ugíjar-Cástaras 1562) ... un adul carmesy con oro y alxófar (Notáez) ... Ind. 101; Ad. 770. Vera. unas borlas que se diçen C; de seda I.

AÇEDRÍA. Una açedría que se dize *bohtín*. (fol. 1274r. 23) DLE 'chaleco, corpiño'. Inv. 87."una *açedría* de seda de colores (Níjar 1553) ... una çedría colchada de colores (Granada 1562) ... una çadría de seda y algodón, rayda (Sortes 1565) ... una çadría de seda que dizen *bohlin? (bohtín?)*, usada ... (Granada 1569) p. 99 ... una çadría amarilla, labrada de colores, de seda (Ugíjar cástaras). Léx. 148; Ind. 62; Rop. 122-123. Vera. çedría B: D.

ALCOHOLERA. Una alcoholera de plata con una borla de seda grana (fol. 1275v. 2-3). Una alcoholera (fol. 1275v. 10). Inv. una *alcoholera* (Granada 1562); una alcoholera (Albacete de Orgiva 1565). El DLE define: "Vasija o salserilla para poner el alcohol usado como afeite por las mujeres". Del hispanoárabe k a ḥ u l (ár. k u ḥ l) 'antimonio, galena', esp. 'alcohol'. Vestido yebala, 74-75. El recipiente donde se guarda el antimonio se denomina en ár. tetuaní m k o ḥ l a 'alcoholera', puede ser de cristal, metal, incluso de oro, plata y marfil... se aplica el polvo de antinomio con un palillo m e r w e d desde el lagrimal por todo el párpado a la altura del nacimiento de las pestañas, hasta el rabillo del ojo, luego se mete en la alcoholera y sirve de tapón.

ALCORÇÍES v. COLLAR. Un collar con dos alcorcíes de oro.. Joy. *alcorcíes* ... "dos alcorcíes de oro esmaltados"... Del ár. q u r ḍ a 'disco' , 'rueda', DOZY, Gloss., 94; Eguílaz, 142 alcoçí "lisonjas o piezas de oro, con esmaltes o

3. vestido Yebala. Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO, *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Ỳebāla (Marruecos)*, CSIC, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1964. Vest. hisp. «El vestido y adorno hispanoárabes en el Libro de Buen Amor», *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, Barcelona, 1973, 489-494. Vest. nov. «Vestido y adorno de la novia tetuaní», *Cuadernos de la Biblioteca Espanola de Tetuán*, Tetuán, junio-diciembre, 1980, 21-22, pp. 67-89. Rop. hisp. «Ropas hispano-musulmanas de la mujer tetuaní. (Marruecos)». *II Jornadas de cultura islámica, "Aragón vive su historia"*, Teruel, 1988, 235-245.

sin ellos, que llevaban las moriscas pendientes de sus *haytes*, sartales o gargantillas de aljófar". Inv. 45-46.

ALMALAFA. Una almalafa nueva de seda (fol . 1274r. 1-2) . Otra almalafa trayda (fol.1274r. 3). Inv. 48-49, 'especie de manto o velo grande con que se cubren los moros de la cabeza a los pies. Del ár. m i l ḥ a f a ... una almalafa de seda, rrayda, remendada, (Granada 1562) ... una almalafa de algodón, vieja... (Granada 1562) ... una almalafa de muger, de cobijar, de algodón e lino e seda, usada (Granada 1569) ... una almalaf de algodón, de seda (Pataura) ... Ind. 81-82. Emig. 39. Almalafa ..., gran manto que cubría a las mujeres de la cabeza a los pies cuando salían a la calle y que se mantenían con la mano derecha a la altura de la nariz. Era la prenda más llamativa y, por ello, a la que se referían las prohibiciones... (70r, 38; de lienço lavrada, 70v,2). Vera. almalafa de alcotón; A; F.

ALMAYZAR. Un almayzal miriní con orillas amarillas (fol. 1275r. 27-28). Otro almayzar con orillas azules y negras (fol. 1275r. 29-30). Inv. 50 'especie de toca que generalmente se llevaba enrollada a la cabeza como un turbante', del ár. m i' z a r 'especie de toca o velo' ... dos almayzares (Níjar Huebro 1562) ... dos almayçales grandes, con oro en los cabos (Níjar) ... un almayzal de fustán vareteado (Granada 1562) ... una almayzar prieto e morado, las orillas azul y colorado ... un almayzar viejo, con orillas verdes ... un almayçar de seda verde e morado (Sortes 1565) ... una almaiçar (Tabernas 1556) ... una almayçar con cabos de seda amarilla e blanca ...; Ind. 122. Vera. almayzar; dos, uno grande e otro checo, A; B; de seda, C; E; F; que se dize algaxaba marchaf, G; un minjafo que es almayzar, H; de lino y otro pequeño de oro, I.

ANILLO. Tres anillos de oro, dos con turquesa y el otro con una garnata (1273v. 12-13).

AXORCA, AJORCA. Unas axorcas de oro (fol. 1273r. 17). dos axorcas de aljófar (1273v 3-4). Inv. 61-62. Del hispanoár. š u r k a 'ajorca' (del ár. š ā r a k a 'lazo'), dos axorcas de oro (Níjar 1553) ... dos axorcas de aljófar, esmaltadas, con aljófar azul (1568) ... dos axorcas de plata (Sobras y Nechite 1559) ... ; Ind. 122. Vera. ajorca, axorca de oro,A; dos de oro para los braços, B; dos de oro, C, D, E, F, G, H, I. DLE 'brazalete, o sea, una especie de argolla de oro, plata u otro metal, que para adorno traían las mujeres en las muñecas, en los brazos o en las gargantas de los pies'[4].

BALAGE v. COLLAR. Un collar ... con dos piedras balages... Joy. Balages "... ayte, con quatro *balages* y ..." Del ár. b a l a j 'balaj' piedra preciosa, una de las nueve especies del berilo semejante al rubí, aunque no de tan encendido color. Su nombre se relaciona con la provincia persa de Badajsān o Balajsān, de donde procede esa piedra preciosa, especie de rubí de color morado ...

4. «Nueve cartas moriscas de dote y arras de Vera (Almería)», Congreso *La Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)* (en prensa).

CAMISA. Ocho camisas de muger labradas de seda de colores (fol. 1274r. 9-10). Seys camisas labradas, la una de oro e aljófar e la otra labrada de seda blanca e las otras de seda de colores (1274r. 14-18). Inv. 76-78 ... El latín tardío CAMISIA procede del céltico THURNEYSEN, *Keltorom*, 52; FEF, II, 142-143). Referencias a textos medievales: *Alex.*, *Fuero de Usagre* y dibujos de las *Cantigas* de Alfonso X, en G.LOVILLO, 48-51. ... (Dada la enumeración tan prolija y extensa, pondré solamente un ejemplo de las que se repiten) a) ... una camisa vieja con un pasamano (Níjar 1562) ... una camisa labrada de seda colorada y azul (Órgiva 1566) ... otra camisa de lienço casero, de red (Granada 1562) ... un pedaço de lienço, digo una camisa bordada y por coser ... b) otra camisa de honbre (Níjar 1562) ... una camisa blanca de honbre, llana (Níjar 1562) ... una camisa de honbre de lienço delgado (Granada 1562) ... ocho camisas de onbre, labradas con seda de colores e blanca, e con oro (Bubión de Poqueira 1558) ... seys camisas de honbre, de lienço delgado, labradas con seda, de blanco y negro, e la una con oro y la otra con aljófar (Granada 1569) ... una camisa de collar de oro, de lienço delgado, de onbre c) ... una camisa lavrada con redes, para muger (Níjar 1562) ... una camisa de muger, de seda, labrada de colores (Ugíjar-Cástaras) ... una camisa de muger, labrada los pechos amarillos ... otras seys camisas de muger, de lienço delgado, labradas con seda de colores, de pechos a la morisca, la una por acabar (Granada 1569) ... otra camisa de muger con un cabeçón de oro y seda (Notáez 1558)... d) una camisilla pequeña de muchacho (Órgiva 1566).

CAQUAQUYBES. Unos caquaquybes (fol. 1275v. 9). *Vestido Yebala*. & 24: "DOZY: *Vêtements*, 247), registra q a b q a b pl. q a b ā q i b y en pág. 349 registra las dos formas: q u b q ā b y q a b q ā b y declara: "Je ne trouve cette chaussure ni au Magreb, ni dans les contrés orientales. Il semble cependant qu'on s'en servait en Espagne, car Pedro de Alcalá traduit 'çanco de palo' par q a b q a b. En Ŷebā la se usa muchísimo los 'chanclos de madera' ..." Ahora podemos añadir que efectivamente las moriscas los usaban y el nombre tomado por el escribano es *caquaquibes*, le ha añadido el plural castellano es, lo mismo ocurre con la sílaba inicial ca, es explicable ante la dificultad que tenía el escribano al oír pronunciar el árabe y tener que transcribirlo cuando no lo conocía. Nos queda *quaquib* la forma correcta que he oído en Tetuán y posiblemente ~proceda del ár. dialectal granadino. No se debe olvidar que Tetuán fue repoblada en el siglo XV por moriscos[5].

COLLAR. Un collar con dos alcorçíes de oro e con dos piedras balages y otras piedras y perlas (1273r. 24-26). Otro collar de oro, pequeño, con dos alcorcíes de oro esmaltados e perlas e aljófar, ensartados en un cordón de seda colorada (fol. 1273r. 27-30) *Vestido Yebala*. 88. Por la descripción puede

5. Guillermo GOZALBES BUSTO, *Al-Mandari, el granadino, fundador de Tetuán*, Granada, 1988. Id., *Los moriscos en Marruecos*, Granada, 1992. Hossain BOUZINEB, «Los moriscos en Marruecos», *II Jornadas de cultura islámica*, Madrid, 1990, pp. 223-235.

equivaler al j a y ṭ. Vera. de aljófar que se dize rexafa, B. DLE 'adorno femenino que rodea el cuello'.

ÇABANIÍA. Una çabanía de almayzar (1275r.1). Inv. 99 dos çabanías de oro para las orejas, con sus aljófares (Granada 1569). Vestido yebala 51, aparece con el significado de 'pañuelo de cabeza' s a b a n í a, también s e b n í a.

ÇAPATO. Unos çapatos (fol. 1275v. 9). Inv. 196-197. Abundantes referencias en COROMINAS, IV, 832-836. ... dos pares de çapatos, digo un par de muger (Órgiva 1566) ... unos çapatos de onbre (Orgiva 1566) ... Emig. Calzado de hombre y de mujer. Los de la mujer podían estar ricamente confecciona dos... (70r, 27-28), Çapatos de terciopelo carmesí con franjas de oro.

ÇARAGÜELLES. Quatro pares de çaragüelles de muger (fol. 1274r. 12-13). Quatro pares de çaragüelles (fol. 1274r. 1718). Inv. 197-198. (Voy a entresacar los no repetidos). Del ár. s a r ā w ī l pl. de s i r w ā l 'pantalón muy ancho, calzoncillos'... COROMINAS IV, 840, dice: " hoy sigue diciéndose *zaragüel* en las montañas de Almería y en otras partes, empleándose mucho en singular" a) ... zaragüelles, çaragüeles ... unos zaragüeles y medias calças de paño verde (Félix 1562) ... dos pares de çaragüeles de lienço casero, con unas tiras listadas, nuevas (Granada 1562) ... quatro pares de çaragüeles largos (Níjar 1553) ... b) *çaragüelles o çaragüeles* de mujer: unos çaragüelles de lienço, de muger Órgiva 1566) ... unos çaragüeles de lino nuevos, de muger (Andarax) c) unos çaragüeles de honbre, de lienço, blancos (Granada 1562). d) çaragüeles de muchacho: unos çaragüeles de muchacho, de lienço (Órgiva 1566) ... Emig. 40, *çaragüelos*, 70r, 35, unos çaragüelos de lienço, moriscos~. Vestido Yebala, 41-42, s a r w ā l o s i r w ā l pl. s a r ā w ī l.

ÇARÇILLO. Unos çarçillos de oro, de doze quentas, con su aljófar e seys pinjantes (fol. 1273r 21-23). Inv. 198-199, del latín CIRCELLUS dim. de CIRCULUS 'aro'... En Juan Ruiz çercillos 'pendientes' ... dos çarcillos de las orejas (Níjar-Huebro 1549) ... unos çarcillos de oro ...Vera. *çarcillos* de oro, A; de oro, F; doze çarcillos que se dizen *tutes*, *I.* DLE 'pendiente, arete'.

CORTINA. Una cortina de seda con orillas berdes (fol. 1273v 14-15). Otra cortina labrada que se dize *mazhana* con orillas de dos caras berde y azul (fol. 1273v. 16-18) Inv. 97 ... una cortina de seda, listado de colores (Sortes 1565) ... una cortina de seda çenin, de colores, con orillas verdes nueba, digo usada (Granada 1569).

CHAPÍN. Dos pares de chapines, los unos leonados e los otros berdes (fol. 1275v 6-7). Unos chapines valencianos (fol. 1275v. 8). Inv. 101. chapín 'calzado de mujer, con suela gruesa de corcho, de cuatro dedos o más de alto'. unos chapines e xervillas de muger, de terçiopelo verde (Granada 1562) ... unos chapines (Órgiva 1563) ...

DAMASCO. Siete baras de damasco (fol. 1275r. 26). Inv. 102. El tejido de damasco (de la ciudad de Damasco) se alude a una especie de seda. una marlota de *damasco* carmesí guarneçida con terçiopelo, con sus alamares de

oro (Bubión de Poqueira). Vera. *damasco* de seda, H. DLE 'tela fuerte de seda o lana y con dibujos formados en el tejido'; esta tela procede de Damasco, de ahí su nombre.

ESPEJO. Un espejo de plata con una borla de seda azul (fol. 1275v. 1-2). Un espejo (fol. 1275v. 9). Inv. 106. Del lat. SPECULUM. en Berceo espejo ... un espejo, viejo, dorado (Granada 1562) ... un espejo de cristal (Granada 1569).

FOSTUL. Un fostul amarillo, con orillas de oro (fol. 1275r. 31-32). Inv. 112 *festul, fustul y fostul* se pueden relacionar con la forma fustal de P. Alcalá, que COROMINAS, II, 599, relaciona con el ár. de España y Argelia fustan ... dos festules de seda blanca (Níjar-Huebro 1549) ... un festul de grana y oro (Níjar 1562) ... un fustul con su oro (Tabernas 1556) ... un fustul colorado con cabos de oro (Pataura) ... un fostul de seda amarilla (Granada 1562). Emig. 39, *Fostul* (70r. 25), de terciopelo verde. Vera. *fostul* fostol de oro con sus cabos, A; pequeño, blanco, de seda y otro de seda, C; de seda, otro con cabos de oro, G; de seda, H.

GARNATA. v. anillo.

HAZERUELOS. Dos hazezuelos de zarzahán e dos hazezuelos labrados y otros dos de çanefas (fol. 1274v. 13-15. Inv. 5354, COROMINAS, i, 56, señala que *almohada* sustituyó al equivalente *haceruelo (de haz 'cara')*; todavía encontramos en estos inventarios moriscos "dos Hacericos castellanos..." (Granada 1569).

MARLOTA. Una marlota de grana e morado, con un cabeçón labrado de oro (fol. 1274r. 19-20). Inv. En P. Alcalá, ár. m u l l u ṭ a: "saya de mujer; vestidura de mujer; cogulla de hábito de fraile; monjil, vestidura de monje". Aparece en escrituras árabes de Granada y Almería, y en el ár. africano y asiático, ya por el s. XIII (DOZY, *Dict. des Noms de Vêtements*, 87, 412 ...) procede del griego con el significado de 'manto velloso. (Dada la extensa enumeración, suprimiré las repeticiones). a) *marlota:* una marlota de açul y verde, guarneçido de terçiopelo colorado (Albacete de Órgiva 1562) ... b) *marlota de paño:* una marlota de paño colorado y morado, con unos ribetillos de terçiopelo negro y unos botones de oro y alxófar (Alhambra de Granada 1566) ... otra marlota de paño verde e açul (Bubión de Poqueira 1558) ... c) *marlota de terçiopelo:* una marlota de tersyopelo carmesy (Níjar 1553) ... una marlota de terçiopelo de grana y verde (Tabernas 1556) ... d) *marlota de damasco:* una marlota de damasco morado, con una franja de oro por delante (Níjar 15533 ... *e) marlota de chamelote:* una marlota de chamelote, prieta, con sus ribetes de terçiopelo azul (Almería 1568) ... una marlota de chamelote negro e azul, con las bocamangas de hilo de oro e granillos de aljófar (Pataura 1559) ... *f) marlota de seda:* una marlota de seda con todo su adreó (Níjar-Huebro 1549). g) *marlota de sarga:* una marlotilla viexa de sarga (Albacete de Orgiva 1562). Vera. de terçepilo, de paño, de alcotón, A; de paño fino, B; de paño de color, fino, C; de paño fino, D; de seda, E; de paño, F; de paño fino, H; de terçiopelo colorado e azul, I.

PAÑIZUELOS. Cinco panyzuelos de narizes (fol. 1274v. 31-32) Inv. 155. Como es sabido, pañizuelo deriv. de *paño* ya se documenta en 1355 ... quatro panyzuelos de narizes, labrados (Almería 1568) ... un panizuelo de rima, labrado de seda de colores, que no está acabado de labrar (Sortes 1568) ... dos panizuelos con rapaçelos, el uno roto, (Albacete de Órgiva 1565) ...

PEYNE. Un peyne (fol. 1275v. 10).

PLAMA. v. redlas.

POLOTE. Un polote de chamelote blanco e leonado... aforrado en lienço blanco (fol. 1274r. 21-22). Inv. *pelote, polote, polot*. El Dicc. define *"Pellote.* Vestido talar antiguo que se hacía regularmente de pieles" ... un pelote de muger, de paño plateado e canelado, usado (Granada 1569) ... un polote de paño rosado, guarnesydo con tersyopelo asul, con una franja amarilla (Níjar 1553) ... un polote de chamelote turquesado con dos fajas de terçiopelo carmesy (Granada 1562) ... Emig. *Polot* (70r, 25, de terciopelo verde). Vera, *pelote machos* de dos colores, A; de paño fino, B; *çerrado, C;* de paño, D; de seda, E; de paño fino, F, G.

RED. Una red de aljófar y piedras, con quatro pieças de oro que se llama *nubadaf.* (fol. 1273. 31-32). Inv. 167-168, una red de aljófar (Tabernas 1556) ... del ár. š a b a k a que todavía se designa en Tetuán (Marruecos) los 'trenzados de hilos de aljófar' y los 'dibujos de pespuntes a máquina' en el cuello de la camisa de la campesina š e b ī k a dim. de š e b k a (J. Albarracín, Vestido Yebala, 21, 23 y 33). Otra referencia de bordados llamados de *red* una camisa lavrada con redes, para muger (Níjar 1562).

REDLAS ? Quatro redlas e una piedra que se dize *plama* (fol. 1273v. 5-6).

REDÍ. Un redí con orillas de manos e de diversos colores (fol. 1273v. 19-20). Otro redí labrado con orillas de colores (fol. 1273v. 21-22). Inv. 168. En árabe r i d ā 'manto'; la novia campesina de Yebala (Marruecos) usa un manto llamado r e d ā ' (J. ALBARRACIN, Vestido Yebala, & 83); en todos los documentos *redí,* que supone la evolución de ā - ī, fenómeno característico de la pronunciación árabe granadina. a) un *redí* (Bubión de Poqueira 1558) ... b) *redí* con orillas de seda de colores: un redí con orillas coloradas (Níjar 1568) ... otro redí con las orillas de seda amarilla (Sortes 1565) ... c) *redí de lienço:* un redí listado de lienço ... otro rredí de lienço con sus orillas de seda amarilla ... *d) redí de seda:* ... un rredí de seda fina de colores (Níjar 1553) ... tres rredíes de seda de todos colores, las dos con orillas verdes y la una con la orilla amarilla (Notáez). Vera. *redí* de seda, F.

SAYO. Un sayo de terciopelo negro (fol. 1274v. 30). Inv. 176-177. ... Según DOZY, *Vêtements,* las damas turcas y renegadas llevaban normalmente sobre su camisa un vestido que va hasta media pierna y que está hecho, bien de cualquier tela fina de color, bien de escarlata de Venecia, de satín, de terciopelo, de damasco, etc., estas tres últimas telas son siempre de color. Este vestido tiene el cuello muy escotado, de forma que está abierto hasta el

pecho. A la altura de éste se encuentran algunos botones grandes de oro o de plata muy bien hechos. Ellas llaman a este vestido *gonila.*

TABE. Un tabe (fol. 1274r. 24). Vera. *atabe* del árabe i t b 'túnica sin mangas, generalmente rayada' según DOZY *Vêtements.*

TERCIOPELO. Quatro baras de terçiopelo calmesí 8 ds. (fol. 1275r. 23-24). Quatro baras de terçíopelo azul 8 ds. (fol. 1275r. 25). Doze baras de calmesí 36 ds. (fol. 1275v. 1415). Vera. una marlota de terçepilo, A.

TOCAS. Dos tocas de seda que se dizen *quina* (fol. 1275r. 33-34). DLE 'Prenda de tela, generalmente delgada, de diferentes hechuras, según los tiempos y países, con que se cubría la cabeza por abrigo, comodidad o adorno. Inv. a) *toca* ... una toca con una orilla colorada en cada cabo (Andarax 1566) ... una toca de muger, deshilada, vieja y rota (Granada 1562) b) *toca de seda* ... una toca labrada de seda de colores (Sortes 1565) ... una toca de seda amarilla (Albacete de Órgiva) ... una toca de seda blanca (Pataura 1556). c) toca *de lienço* ... una toca de lienço gordo (Níjar 1568) ... una toca de lienço delgado con unas orillas de seda verde (Granada 1562) ... d) *toca de lino* ... una toca de lino, raída (Órgiva 1556) ... una toca de lino (Salobras 1559) ...e) *toca de calicud.* una toca de calicud (Tabernas 1556) *f) toca de agache.* tres tocas de azache (Níjar 1568). Emig. *Toca (70*r,31, jaspeada, con aljófar). Prenda a modo de sombrero o turbante.

TURQUESA. v. anillo.

XERBILLAS. Dos pares de xerbillas de terçiopelo, las unas de carmesí, las otras dos de azul (fol. 1275v. 4-5). Inv. *xerbilla* 195. Probablemente del lat. SERViLiA SANDALIA 'sandalias de esclavos', según COVARRUBIAS y SIMONET, 591. se documenta *serbilla* en principios del XV ... en el ár. marr. š e r b ī l pl. š a r ā b i l, Vestido Yebala, & 20, p. 55 ...) ... unos chapines e xerbillas de muger, de terçiopelo verde (Granada 1562).

HECHURA. (confección) La hechura de una marlota de seda grana e azul y otra hechura de otra marlota de damasco morado y negro, apreçiadas laS hechuras en 8 ducados (fol. 1274r. 25 28).

PRESEAS DE CASA.

Presea. ant. //Mueble y utensilio que sirve para el uso y comodidad de las casas//.

ALHONBRA. Una alhonbra en 8 ds. (fol. 1274v. 21). Otra [alhonbra] de Berbería 5 ds. (fol. 1274v. 22). Inv. Del ár. j ū m r a anteponiendo el artículo al, 'alfombra' ... una alhombra (Níjar 1562) ... una aljonbra de listas, de seda amarilla y de lino delgado (Níjar 1553) ... una alhonbra (Tabernas 1566).

ALMIRÉS. Un almirés e una baçina de açófar 15 rs. (fol. 1275r. 7-8). Inv. 50. Del ár. m i h r ā s, nombre de instrumento, 'mortero, almirez'. ... un almirez de metal con su mano, chico (Granada 1562) ... un almirez de fuslera con su mano (Granada 1569).

ALMOHADA. Quatro almohadas grandes que se llaman *megnedez* 15 ds. (fol. 1274v. 3-4). Seys almohadas de zarzahán, 8 ds. otras seys almohadas labradas de seda toda la cara, 14 ds. (fol.1274v. 7-8). Otras tres almohadas labradas de çanefas. 4 ds. (fol. 1274v 9-10). Otras seys almohadas de fustán 3 ds. (fol. 1274v. 11-12). Otras quatro almohadas labradas a la castellana, las dos labradas de seda negra, e las dos de seda grana 6 ds.(fol. 1274v. 16-19). Dos almohadas de paño 1 d. (fol. 1274v. 20). Inv. 51-54. del ár. m i j a d d a, nombre de instrumento derivado de j a d d 'mejilla' (vid. *hazeruelo*) ... otra almoada lavrada de seda (Ní jar 1568) ... diez y ocho almohadas de colores, las çinco llenas de lana (Ugíjar 1562) ... quatro almohadas de cara (Níjar 1562) ... una almohada de lienço listado (Almería 1568) ...

BAÇINA. v. Almirés. Inv. 64. Derivado de *baçín y* éste del latín tardío BACCHINON 'orinal'. una baçina de latón mediana (Granada 1562).

CABEÇA. Dos cabeças de cama labradas con sus çanefas, con borlas de seda amarilla 5 ds. (fol. 1274v. 23-25). Inv. 70.

COLCHA. Una colcha de paño de colores, con la açanefa de hilado amarillo 10 ds. (fol. 1274v 1-2). Inv. 93. Sabido es que *colcha* designó primitivamente ' colchón para echarse o sentarse en el suelo', del pr. ant. *colche* 'yáciga, lecho' ... El significado 'cobertura gruesa de cama' es el de los inventarios moriscos. ... dos colchas moriscas (Alhambra de Granada 1566) ... una colcha morisca con el envés de lienço azul (Granada 1562).

COLCHÓN. Quatro colchones con las caras de algodón, malequíes 12 ds. (fol. 1274v. 26-27). Inv. Derivado de colcha ... a) *colchón,* sin indicar el contenido: ... ocho colchones de cara de colores (Níjar-Huebro 1549) ... b) *colchón,* lleno de lana: ... tres colchones moriscos llenos de lana (Granada 1572) ... ocho colchones, los tres con lana (Tabernas 1556) ... c) *colchón* lleno de tascos: otro colchón listado, lleno de tascos (Granada 1562) ... dos colchones llenos de tascos (Adra 1568) ...

GUADAMEÇIL. Dos guadameçiles *matrahes* de cordobán 9 rs. (fol. 1274v. 28-29). Inv. 118 *guadameçí* ... Como es sabido *guadamecí* 'cuero adobado y adornado con dibujos de pintura o relieve' del ár. ŷ i l d g a d ā m a s ī 'cuero de Gadámes'. Ciudad de Tripolitania donde se preparaba este famoso artículo ... un almadraque de guadameçí y el envés de lienço azul lleno de tascos (Granada 1562) ... tres coxines de guadameçil dorado, pequeños (Granada 1562) ...

Bienes rústicos

Una haça de tierras de riego, de 10 marjales, poco más o menos, en Purchil, alinde de haça del Zenín e alinde de tierras de los habizes y el açequia, apreçiada en 45 ds. (fol. 1275r. 2-6).

Esta relación de indumentaria, joyas, preseas de casa y bienes rústicos que se han enriquecido con el material de otros trabajos sobre el mismo

tema, que nos amplía el horizonte para el conocimiento e incluso dan nuevas noticias sobre lo ya conocido, por lo tanto, cada nueva aportación nos ayudará a conseguir, por fin, una representación gráfica de cualquier prenda o joya que todavía no se ha definido lo suficiente en los documentos consultados. En trabajos posteriores se irán estudiando las nuevas aportaciones que nos proporciona la carta morisca granadina, objeto de esta comunicación, ya que ahora se sobrepasaría el límite propuesto.

Menéndez Pidal[6] y también coincide Carmen Bernis[7] nos orientan para que busquemos la representación gráfica en la *Maurofilia*, que surgió en la sociedad castellana de la época, al admitir muchos elementos de la moda del mundo islámico y utilizarla como propia. Sabemos que el Islam admite la representación gráfica en textos literarios y científicos, pero si los revisamos aparecerán personajes a los que se puede ver solamente la indumentaria exterior. Por lo tanto ¿cuáles y cómo eran los vestidos, por ejemplo, que los castellanos tomaron de los musulmanes de Al-Andalus? Una gran ayuda para contestar a esta pregunta la tenemos al revisar la escultura y todavía más, la pintura de las iglesias, catedrales, monasterios, colecciones particulares y museos como ya ha hecho, con gran acierto, Carmen Bernis a lo largo de su excelente obra, pero todavía queda mucho material por revisar, para llegar, como decía anteriormente, a tener una visión más profunda y completa. El resultado de lo que se va estudiando lo podemos comprobar en el MINJAFO, es un almayzar tejido con tela de toalla, del ár. m i n š a f a 'toalla' que gracias a una ilustración recogida por Carmen Bernis, se ha podido comprobar la forma de plegarlo alrededor de la cabeza, aunque todavía no se conozca el grosor del tejido.

Por otro lado, nos encontramos con nombres imposibles de localizar por ahora, deben esperar a que otro documento nos dé más noticias. Hay que seguir por este camino, un poco árido, pero con mucha paciencia y entusiasmo producidos por el interés en estos temas, se logrará.

* * *

6. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *España y su Historia*, Madrid, Minotauro, 1957, vol. II, pp. 276.

7. Carmen BERNIS, «Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXLIV, Madrid, 1959, pp. 199-228.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Protocolo, Granada, 1539-1541
Notaría de:
Luis de Ribera
Alonso de Rueda
ALonso de Herrera
Tomo único

(fol. 1273r)

[1] Sepan cuantos esta carta de dote e arras vieren, [2] como yo Lorenço Hernández Abenhabid, hijo de [3] Alonso Gonçález e María Jabalía, mis señores e padre e [4] madre, veçino que soy d'esta nonbrada e grand çibdad de Granada,[5] colación de San Miguel, digo que por quanto yo soy desposado [6] por palabras de presente hazientes matrimonio con vos, doña[7] Guiomar Axaa, hija de Alonso el Axa e Ysabel Tautía, vecinos[8] de esta dicha çibdad, en la colación de San Salbador e por[9] quel yo me quiero belar con vos, la dicha mi esposa, e reçibir [10] las bendiçiones de la Santa Madre Yglesia, otorgo e[11] conduzco que resibo en dote e casamiento con vos la dicha doña [12] Guiomar mi esposa, de los dichos Alonso el Axa e Ysabel Ta- [13] utía, buestros padre e madre, los bienes e axuar e joyas siguien- [14] tes apreçiados por Gonçalo Hernández Mondéjar e Hernando el [15] Jabalí, mercaderes vecinos d'esta dicha çibdad de Granada, en la ma- [16] nera siguiente:

[17] Primeramente dos axorcas de oro [18] apreciadas en treynta ducados que son e[19] montan honze mill e dozientos e çinquenta [20] maravedís.

[21] Unos çarçillos de oro,de doze quentas,con[22] su aljófar e seys pinxantes, en tre-[23] ynta e dos ducados.

[24] Un collar con dos alcorçíes de oro e con dos pie-[25] dras balages y otras piedras y perlas [26], apreçiado en treynta ducados.

[27] Otro collar de oro, pequeño,con dos alcor-[28] çíes de oro, esmaltados. e perlas e[29] aljófar, ensartados en un cordón de [30] seda colorada, en ocho ducados. [31] Una red de aljófar y piedras, con quatro pieças[32] de oro,que se llaman badaf, e un collarico de

(fol. 1273v)[1] oro con veynte y ocho pieças, en treynta[2] ducados.

Dos axorcas de aljófar, que son dos, apre-[4]çiadas en çinco ducados.

[5]Quatro redlas? e una piedra que se dize pla-[6] ma y otra azul, en quatro ducados.

[7]Un abdul de çinco boorlas de seda de grana[8], con su aljófar e oro,con sus tren-[9] ças, en tres mill maravedís.

[10] Otro abdul de seda amarilla, con colores,[11] en dos ducados [12] Tres anillos de oro, los dos con turquesas, e[13] otro con una garnata, en dos ducados y medio.

[14]Una cortina de seda, con orillas berdes a-[15] preçiada en beynte ducados.

[16] Otra cortina de seda labrada,que se dize[17] mazhana,con orillas de dos caras[18], berde y azul, en veynte ducados.

[19] Un redí con orillas de manos e de diver–[20] sas colores, en catorze ducados.

[21] Otro redí labrado con orillas ama–[22] rillas, raído, en ocho ducados.

[23] Una sábana labrada, con orillas de [24] colores, en seys ducados.

[25] Dos paños de manos, el uno labrado con[26] orillas, y el otro blanco, con orillas,[27] en quatro ducados.

[28]Otros dos paños de manos con orillas[29] amarillas e con bibos de seda, en[30] tres ducados.

[31] Otros dos paños de manos, labrados de seda[32] de grana, con sus trenças alde–[32] rredor, en quatro ducados.

(fol. 1274r)

[1] Una almalafa nueva, de seda, apreçiada en[2] doze ducados. [3] Otra almalafa trayda, en quatro ducados.

[4] Dos sábanas labradas, en seys ducados.

[5] Otras dos sábanas, con orillas azules, en [6] dos ducados. [7]Dos paños de manos labrados e con orillas,[8] apreçiados todos en tres ducados.

[9]Ocho camisas de muger labradas de se–[10] das de colores, apreçiadas en seys mill[11] maravedís.

[12] Quatro pares de $aragueles de mujer, en qua–[13] troçientos e ochenta maravedís.

[14] Seys camisas labradas/6, la una de oro e [15] aljofar, e la otra labrada de seda[16] blanca e las otras de seda de colores con[17] quatro pares de çaragueles, todo en quatro[18] mill e noveçientos e ochenta.

[19] Una marlota de grana e morado, con un ca–[20] beçón labrado de oro,en seys ducados.

[21] Un polote de chamelote, blanco e leonado, [22] en nueve ducados, aforrado en lienço blanco.

[23] Una açedría que se dize bohtín, en ocho ducados.

[24] Un tabe en tres ducados.

[25]La hechura de una marlota de seda de grana[26] e azul, y otra hechura de otra marlo–[27] ta, de damasco morado e negro, apreçiadas[28] las hechuras en ocho ducados.

[29] Una colcha de zarzahán, con la çenefa de[30] tafetán amarillo, apreçiada en veynte[31] ducados.

[32] Otra colcha de paño de colores, con la

(fol. 1274v)[1] açanefa de hilado amarillo,apreçiada en diez[2] ducados.

[3] Quatro almohadas grandes,que se llaman [4] meznedez apreçiadas en quinçe ducados.

[5] Seys almohadas de zarzahán, en ocho [6] ducados.

[7] Otras seys almohadas labradas de seda toda[8] la cara, en catorze ducados.

[9] Otras tres almohadas labradas de ça–[10] nefas, en quatro ducados e medio.

[11] Otras seys almohadas de fustán,[12] en tres ducados.

[13] Dos hazeruelos de zarzahán e dos ha–[14] zeruelos labrados y otros dos de çanefas,[15] en tres ducados.

[16] Otras quatro almohadas labradas a[17] la castellana, las dos labradas de se–[18] da negra,e las dos de seda de grana, en [19] seys ducados.

[20] Dos almohadas de paño, en un ducado.

[21] Una alhonbra en ocho ducados.

[22] Otra de berbería, en çinco ducados.

[23] Dos cabeças de cama labradas, con sus [24] çanefas con borlas de seda amarilla, en[25] çinco ducados.

[26] Quatro colchones con las caras de algodón,[27] malaquíes, en doze ducados.

[28] Dos guadameSiles matrahes de cordobán,[29] en nueve reales.

[30] Un sayo de terçiopelo negro,nuebe ducados.

[31] çinco pañizuelos de narizes,en un duca–[32] do.

(fol. 1275r)

[1]Una çabanía de almayzar, en un ducado.

[2]Una haça de tierras de riego, de diez mar–[3] jales, poco más o menos, en Purchil, alinde[4] de haça del Zenín e alinde de tierras de[5] los habizes y el açequia, apreçiada en qua–[6] renta e çinco ducados.

[7] Un almirés e una baçina de açófar,en quinze [8] reales.

[9]Por manera que suman e montan los maravedís e joyas e axuar e[10] preseas de casa susodichas, apreçiadas en la manera que dicho es,[11] çiento e ochenta e quatro mill e quatroçientos e sesenta[12] e nueve maravedís e medio de la moneda usual, de las quales[13] dichas joyas e preseas de casa me doy y otorgo por bien con–[14] tento y entregado toda mi voluntad por quanto las re–[15] çibí en presençia del escrivano público e testigos d'esta del a–[16] quel entregamiento, yo el presente escrivano publico, doy fee que pasó[17] e se hizo en mi presençia e de los dichos testigos,en las dichas[18] joyas e axuar e otrosí otorgo e conduzco yo el dicho[19] Lorenço Hernández Abenhabid, que mando e doy en a–[20] rras e donación a vos, la dicha mi esposa por[21] honra de vuestra virginidad los bienes e joyas[22] siguientes:

[23] Quatro baras de terçiopelo calmesí, en ocho[24] ducados. [25]Quatro baras de terçiopelo azul en ocho ducados.

[26] Siete baras de damasco, en siete ducados.

[27]Un almayzal miriní con orillas ama–[28] rillas, en tres ducados.

[29]Otro almayzar con orillas azules[30] y negras, en dos ducados.

[31] Un fostul amarillo, con orillas de oro, en[32]dos ducados.

[33]Dos tocas de seda, que se dizen quina en[34] quinze reales.

(fol. 1275v)

[1]Un espejo de plata con una borla de seda [2] azul, e una alcoholera de plata con una [3] borla de seda de grana, en honze ducados.

[4]Dos pares de xerbillas de terçiopelo, las [5] unas de carmesí e las otras de azul, e dos[6] pares de chapines, los unos leonados, e los[7] otros berdes, en seys ducados.

[8]Unos chapines valençianos e unos çapa–[9] tos e unos caquaquybes e un espejo e[10] una alcoholera e un peyne, en mil maravedís. r~

[11]En dineros contados treynta ducados.

[12]Yten que os tengo de dar para el día de[13] Pascua de Navidad primera venidera, fin d'este año, doze varas de carmesí que bal–[15] gan treynta e seys ducados.

[16]Ansí que montan los maravedís e joyas que así os mandlo e[17] doy en arras, quarenta e tres mill e ochoçientos [18] e ochenta e çinco maravedís de la moneda usual, los qua-

les con–[19] fieso e declaro que cabe en la déçima parte de mis bienes[20], que oy día tengo e poseo, por manera que suman e montan[21] los maravedís del dicho vuestro dote e arras e axuar e preseas [22]de casa con los dichos quarenta e tres mill e ochoçien–[23] tos e ochenta e çinco maravedís, que ansí os mando e doy en a–[24] rras dozientos e beynte e ocho mill e trezientos e çinquenta [25]e quatro maravedís e medio,los quales prometo e me obligo de tener[26] enhiestos e bien parados, en lo mejor de mis bienes[27] muebles e rayzes. los quales prometo de no obligar[28] a mis debdas çibiles ni criminales, e me obligo de acudir[29] con ellas a vos,la dicha dona Guiomar Axaa, mi esposa [30] e a quien por vos lo obiere de aver o buestro poder obiere, cada [31] e quando que el matrimonio entre bos e mí, fuere disuelto e a– partado, por muerte de qualquier de nos e por divorçio e por[33] qualquier de los casos que la ley dispone que los matri–

(fol. 1275v)

[1] monios se disuelben e apartan. Por lo qual todo que dicho es an–[2] sí tener e guardar e cunplir e pagar e mantener[3] e aver por firme obligo mi persona e bienes muebles e ray–[4] zes, avidos e por aver, e doy y otorgo poder cunplido a[5] todos e qualesquier, alcaldes, juezes e justiçias de[6] sus magestades qualquier fuero e juridición que sean, para que por[7] todo rigor de derecho me aplicaren a lo ansí cunplir e pagar[8] e por aber por firme como si esta carta fuese fenida firmada de[9] de juez conpetente, pasada en cosa juzgada. Sobre lo qual[10] renunçio todas e qualesquier leyes e fueros e derechos que sean en mi fabor que me non balan, espeçialmente renunçio [12] la ley del derecho en que diz que jeneral renunçiación[13] fecha de leyes non bala. En testimonio de lo qual otor–[14] gué esta carta ante el escrivano público e testigos de yuso[15] escritos, en cuyo ...

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

ALCALÁ. Pedro de ALCALÁ, *Arte para ligeramente saber la lengua aráviga. Vocabulista aráviго en lengua castellana* (Granada, 1505), edición Paul Lagarde (Göttingen, 1883).

COROMINAS. J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1954, 4 vols.

COVARRUBIAS. Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, ed. preparada por Martín de Riquer, Barcelona, 1943.

DLE. *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 1970.

DOZY. R.P.A. DOZY, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845.

SIMONET. Francisco J. SIMONET, *Glosario de Voces Ibéricas y Latinas usadas entre los Mozárabes*, Madrid, 1888.

Sección
Textos y contextos

LA VOZ OFICIAL DE LOS MUSULMANES HISPANOS, MUDÉJARES Y MORISCOS, A SUS AUTORIDADES CRISTIANAS: CUATRO TEXTOS, EN ÁRABE, EN CASTELLANO Y EN CATALÁN-VALENCIANO

Míkel de Epalza

PRESENTACIÓN DEL TEMA

El tema que se va a desarrollar corresponde al título de este trabajo. Hay que precisar, por tanto, los términos de ese título.

"*La voz oficial*" indica que se trata de la voz de una autoridad, de personas que ostentan alguna clase de representatividad, en la comunidad de los musulmanes hispanos. No son sólo escritores, personas que escriben a título individual y que se dirigen a sus correligionarios musulmanes, como pueden ser los estudiosos o *alimes* con sus libros. Se trata aquí de personalidades representativas, que escriben para los cristianos. Sus escritos son la principal forma de que llegue su voz a nosotros, a través de los siglos[1].

"*musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos*" se refiere a los musulmanes que viven en las diversas sociedades hispanas, cristianas, en el espacio geográfico de la Península Ibérica e Islas adyacentes y durante una extensión temporal de seis siglos y medio, desde la toma del reino de Toledo, a fines del XI, hasta la disolución del grupo de cripto-musulmanes de Granada, a fines del primer tercio del XVIII[2]. Es tradicional –entre los historiadores actuales–

1. Ver introducción y listado de 498 publicaciones referidas a estas obras escritas en español por musulmanes, especialmente entre el XV y XVII, en Luis Fernando BERNABÉ PONS, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, 1992, con índice de los principales textos estudiados, pp. 148-152.

2. Ver presentación de las diversas situaciones socio-religiosas de estos musulmanes en las sociedades hispanas, en una perspectiva de amplia duración y no de análisis comparativo de cada situación, en Míkel DE EPALZA, «Musulmans originaires d'Al-Andalus dans les sociétés

la distinción entre "mudéjares", musulmanes de estatuto oficialmente reconocido como tales en la sociedad cristiana hispana, y "moriscos", musulmanes oficialmente cristianos, por haber recibido el bautismo. Son llamados también "andalusíes" (*andalusiyyûn*, en árabe), por descender de los musulmanes de Al-Ándalus y son reconocidos así como tales tanto en esa sociedad musulmana medieval como en las demás sociedades musulmanas cuando a éstas se dirigen, antes o después de la gran expulsión de 1609-1614[3]. Tras esta expulsión, los moriscos y andalusíes emigrantes serán llamados "tagarenos" (de *thagr* o "frontera del Islam"), los que provienen de la Corona de Aragón, y "granadinos", los que provienen de la Corona de Castilla. Hay que tener en cuenta que estas distinciones entre "mudéjares" y "moriscos" son exteriores a esos musulmanes, porque ese estatuto se lo dan las autoridades cristianas, mientras que ellos siguen manteniendo su fe y sus estructuras socio-culturales islámicas, como pueden, en la mayoría de los casos[4].

"a sus autoridades cristianas", ya que esos musulmanes hispanos forman parte de esa sociedad cristiana hispana europea, aunque tengan ascendentes andalusíes y relaciones específicas con sus correligionarios musulmanes de otros países mediterráneos. Se dirigen a esas autoridades cristianas directa o indirectamente, como se verá, porque no son generalmente textos internos de la comunidad musulmana, aunque circularan a veces como tales entre los propios musulmanes, mudéjares y moriscos.

"cuatro documentos, en árabe, en castellano y en catalán", de naturaleza profundamente diferente, pero que tienen en común los rasgos mencionados. Por su misma diferencia (de épocas, de lengua, de temática...), el compararlos ilumina sus mutuas relaciones, entre ellos y con las situaciones que viven sus autores y las comunidades islámicas que representan. Son docu-

---

hispaniques européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmans (XIe-XVIIIe s.)», Actas del XXXVII coloquio del Centre d'Études Supérieures de la Renaissance *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance*, Université de Tours, 1994, en prensa. Sobre la actualidad del tema de los musulmanes que viven en países en que la autoridad política no es islámica, ver *infra*, nota 48.

3. Ver M. DE EPALZA y R. PETIT (eds.), *Receuil d'études sur les morisques andalous en Tunisie*, Madrid, 1973, y *Los moriscos, antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992 y 1994 (2ª ed.), así como «Musulmans originaires d'Al-Andalus...».

4. Ver razones en favor de esa consideración unitaria de mudéjares y moriscos en M. DE EPALZA, «Les morisques vus à partir des communautés mudéjares précédentes», *Les Morisques et leur temps* (dir. Louis CARDAILLAC), París, 1983, pp. 31-41; id., *Los moriscos, antes y después de la expulsión...*; id., «L'identité onomastique et linguistique des Morisques», *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, I, pp. 269-279. El uso del término "mudéjar" para los musulmanes de los reinos hispanos (*mudayyan*, "sometido") está atestiguado en árabe, al menos en el s. XV (ver M. DE EPALZA, «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407)», *Hesperis-Tamuda*, Rabat, XX-XXI, 1982-1983, pp. 25-112). El uso moderno de la denominación "mudéjar" es discutible, porque no coincide con el uso de los documentos medievales (que prefieren "moros" o "sarracenos"/"sarraíns"), pero es práctica. Aquí hablamos del estatuto socio-religioso, no de denominaciones.

mentos muy conocidos: 1. el *Breviario Sunní*, del segoviano Isa Ax-Xadhilí, muftí de Castilla (escrito en 1462)[5], en castellano y originariamente en escritura latina, aunque más tarde se transcribe también en escritura árabe; 2. el *Llibre de Çuna e Xara dels moros*, del señorío de Sumacàrcer (Valencia), (escrito hacia 1473)[6], en catalán-valenciano y escritura latina; 3. la *Fatwa* o dictamen jurídico de Al-Mágrawi, muftí de Almagro y de Orán (escrito en 1503 o 1504)[7], en árabe, pero con traducción castellana, también en escritura árabe; 4. el *Memorial* de Francisco Núñez Muley, noble morisco granadino (escrito en 1567)[8], en castellano y escritura latina[9].

Capítulo aparte –y por ello no van a tratarse aquí– se merecen, como textos de moriscos dirigidos a cristianos, los escritos de fines del siglo XVI en los que se presentan creencias islámicas bajo apariencias de escritos históricos y religiosos cristianos: los libros históricos de Juan Fernández de Heredia y Miguel de Luna, los libros plúmbeos del Sacromonte atribuibles a Alonso del Castillo y su círculo, el Evangelio de San Bernabé que tenía que ser su corolario, etc.[10]. Por otra parte, hay libros que exponen la religión musulmana, como

5. Edición de uno de los cinco manuscritos conservados, por Pascual de GAYANGOS, «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por don Yçe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462», *Memorial Histórico Español*, Madrid, V, 1953, 247-421. Tesis doctoral inédita sobre otro manuscrito, de Taoufik LIMAM, *Edición, estudio lingüístico y glosario del Ms. morisco nº 6016 BNM*, Universidad Complutense de Madrid (Depto. Filología Románica), 1995. Sobre el texto de *"Leyes de Moros"*, ver edición de P. GAYANGOS, *op. cit.*, pp. 11-245. Parece ser una bastante fiel traducción del árabe del tratado *Kitâb al-tafrî'* del iraquí del s. X Ibn al-Yallâb Al-Basrî (también estudiado por S. Abbud en este volumen de *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*), según la publicación reciente de Alfonso CARMONA, «El autor de las *Leyes de Moros*», *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, 1985, II, pp. 957-961. Es muy probable que lo que se tradujo fuera también para poderlo presentar a cristianos, pero el grado de elaboración original "mudéjar" en esta traducción parece mínimo.

6. Descubierto y transcrito por Vicente Pons Alós y editado con introducción, índices y glosario por Carmen BARCELÓ TORRES, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el LLIBRE DE LA ÇUNA E XARA DELS MOROS*, Córdoba, 1989.

7. Ver *infra*, notas 32 a 35.

8. Edición abreviada en Luis de MÁRMOL CARVAJAL, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada*, Málaga, 1600, reimpreso en Madrid, 1797 [pp. 163-165]; *Historiadores de Sucesos Particulares*, vol. I, B.A.E. tomo 21, Madrid, 1946, pp. 123-365, reimpreso en Málaga, 1991 [pp. 69-71], reproducido también por Mercedes GARCÍA ARENAL, *Los moriscos*, Madrid, 1975, pp. 48-56. Texto original en la Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 6.176 (R.29, folios 311-331), base de las ediciones de R. FOUCHÉ-DELBOSC, «Mémorial de Francisco Núñez Muley», *Revue Hispanique*, París, VI, 1899, pp. 205-239, y de Kenneth GARRAD, «The original Memorial of Don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, Londres, II/4, 1954, pp. 169-226. Edición por Bernard Vincent, en su prólogo al texto del Sínodo de Guadix de 1554, Granada, en prensa. Ver también trabajo de B. Vincent, en este volumen.

9. Denominaremos a estos cuatro textos, de ahora en adelante, con la fórmula abreviada respectiva de *Breviario Sunní*, *Llibre de Çuna e Xara*, *Fatwa* y *Memorial*.

10. Ver, entre la abundante bibliografía sobre esos textos, R. GEIJERSTAM, *Juan Fernández de Heredia, "La grant crónica de Espanya"*, Uppsala, 1964; Darío CABANELAS, *El morisco granadino*

el *Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*, atribuible al Mancebo de Arévalo y a Baray de Reminyo, que no consta se dirigieran a cristianos, sino al uso interno de los musulmanes[11]. Lo mismo podría decirse del texto de doctrina islámica, manuscrito 5223 de la Biblioteca Nacional de Madrid, objeto de la tesis de Muhammad Serry[12]. El tratado polémico de Muhammad Alguazir, "beçino que fue de Pastrana", que tuvo un cierto éxito entre sus correligionarios del exilio y que ha sido estudiado recientemente por Patrick Harvey[13] y por Gerard Wiegers[14], parece ser que fue escrito como consecuencia de una embajada a los Países Bajos; aunque lo dirigía al Príncipe Mauricio de Orange, éste no puede considerarse como autoridad cristiana de mudéjares y moriscos.

"en árabe, en castellano y en catalán", plantea de nuevo y a varios niveles el origen de la apertura que supuso, para los musulmanes hispanos, el expresarse en lenguas que no fueran el árabe, lengua oficial del Islam y de la sociedad de Al-Ándalus, mayoritariamente árabehablante. Cuando me puse a plantear, cruda e hipotéticamente, la cronología de los textos islámicos en lenguas hispánicas (la llamada "literatura aljamiado-morisca"), en 1984[15] y en 1988[16], se produjeron, como esperaba, nuevos estudios sobre la cronología

Alonso del Castillo, Granada, 1965 (2ª ed., 1991); Miguel José HAGERTY FOX, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1980; id., «La traducción interesada: el caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos», *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, 1991, II, pp. 1179-1186; Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX, 2, 1981, pp. 359-395, y *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991, pp. 45-97; M. de EPALZA, «Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Barnabé», *Islamochristiana*, Roma, 8, 1982, pp. 159-183; L. F. BERNABÉ PONS, *Edición y estudio del manuscrito español del Evangelio de Bernabé. Evangelio hispano-islámico de autor morisco. Siglos XVI-XVII*, tesis doctoral (Universidad de Alicante, 1992); id., *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, 1995.

11. Ver Leonard Patrick HARVEY, «El alfaquí de Cadrete... y el *Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*», *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica: "Aragón vive su historia"*, Madrid, 1990, pp. 213-222; y los trabajos de María Jesús Rubiera Mata y Luis Fernando Bernabé Pons, en este volumen.

12. Editado y estudiado en su tesis doctoral de 1988, por M.A. SERRY MOHAMMAD, *Tratado de doctrina islámica: edición y estudio del ms. nº 5223 de la BNM*, Madrid, 1992.

13. L.P. HARVEY, «A Second Morisco Manuscript at Wadham College, Oxford: A 18.15», *Al-Qantara*, Madrid, X/1, 1989, pp. 257-272.

14. *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and succesors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, 1991 y 1994, pp. 185-188, y «Diplomatie et polémique antichrétienne: naissance et influence de l'oeuvre de Muhammad Alguazir (vers 1021/1612)», *Le Ve Centenaire de la Chute de Grenade (1492 - 1992. Actes du Ve Symposium International d'Études morisques*, Zaghouan, 1993, II, pp. 748-756. Algunos textos de polémica islamo-cristiana de Isa Ax-Xadhilí (Içа Gidelli), estudiados por Wiegers, tampoco me parecen entrar en la categoría de "voz oficial", por muy oficial que sea su autor y por muy tradicionales que sean sus argumentos, en la comunidad musulmana.

15. M. DE EPALZA, «L'identité...», p. 277.

16. M. DE EPALZA, «A modo de introducción: El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses», en L.F. BERNABÉ PONS, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, pp. 5-30.

de esos escritos, con una doble tendencia: la de estudiar textos precedentes a los de Isa Ax-Xadhilí (actividad de escritor fechada entre 1455 y 1462), por parte de Gerard Wiegers[17], y la de retrasar la cronología hacia finales del siglo XVI, por parte de Antonio Vespertino Rodríguez[18].

Apreciando la labor de ambos investigadores, habría que dar quizás algunos pasos en la cronología del conjunto de los escritos en español de esos musulmanes, más a partir de sus investigaciones.

Wiegers, que reconoce y analiza la importancia del aporte de Ax-Xadhilí, recoge toda clase de textos anteriores, sin precisar bien la naturaleza muy diferente de esos textos: por ejemplo[19], la traducción al romance o al latín de la *Al-Múrxida*, del fundador del movimiento almohade Ibn Tumart, se inserta –en eso estamos de acuerdo[20]– en el deseo de los fundadores de ese movimiento de hacer asequible su doctrina a los no árabehablantes (beréberes e hispanos), pero no insiste quizás suficientemente en el fracaso de ese intento[21], por lo que creo que el hecho de que se encuentren traducciones de la *Al-Múrxida* al español del XV-XVII se debe también más a la influencia de Ax-Xadhilí del XV que directamente a traducciones del XII.

En cuanto al recuento de los manuscritos fechados, realizado por A. Vespertino Rodríguez, con mayoría de finales del XVI, creo se trata de manuscritos *copiados* en esas fechas, dado que se trata mayoritariamente del fondo aragonés de Almonacid de la Sierra, fechable todo él de justo antes de la gran expulsión de 1610: en modo alguno se puede necesariamente atribuirles una redacción en las fechas de su copia[22].

---

17. Wiegers recoge mi problemática sobre la necesidad de fechar los textos de mudéjares y moriscos: "la pregunta de qué época data un manuscrito aljamiado puede ser una pregunta muy importante" («Los manuscritos aljamiados como fuentes históricas para el siglo XVI: el manuscrito aljamiado 5252 de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)* [III Simposio Internacional de Estudios Moriscos, 1987 (ed. Abdeljelil Temimi), Zaghouan, 1989, p. 182] e intenta contestar a ella, especialmente en «ʿIsà b. Yâbir and the origins of Aljamiado literature», *Al-Qantara*, Madrid, XI, 1990, pp. 155-190, y *Yça Gidelli...*, pp. 27-63. Había tratado seguramente del tema en su tesina inédita, de 1986, que no he podido consultar, *De Spaans-islamitische literatur van de mudéjares en moriscos (1424-1639). Een bijdrage tot de geschiedenis van de interreligieuze betrekkingen tussen christendom en islam*, Rijksuniversiteit Leiden.

18. Ver Antonio Vespertino RODRÍGUEZ, «La datación de los manuscritos aljamiado-moriscos», *Estudios Románicos. Homenaje al profesor Luis Rubio*, II, Murcia, vol. V, 1987-9, pp. 1419-1439.

19. Ver G. WIEGERS, *Yça Gidelli...*, pp. 38-40.

20. *Ibídem*, pp. 42 y 23.

21. Ver M. DE EPALZA, «L'identité onomastique et linguistique des morisques», *Actes du IIème Symposium du C.I.E.M. sur Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous* (A. Temimi, ed.), Túnez, 1984, vol. 1, pp. 278-279.

22. Observación ya realizada en M. DE EPALZA, «Le lexique religieux des morisques et la littérature aljamiado-morisque», *Les Morisques et l'Inquisition*, París, 1990, p. 60, a partir del texto, aún en prensa, que tuvo la amabilidad de enviarme su autor, el prof. Antonio Vespertino Rodríguez.

Estas precisiones permiten quizás situar un poco mejor, de forma general, la problemática de los cuatro textos presentados en este trabajo.

PRECISIONES A LOS CUATRO TEXTOS

EL *BREVIARIO SUNNÍ* DE ISA AX-XADHILÍ

Este texto ha sido estudiado especialmente en el contexto de la biografía de su autor[23], Isa Ax-Xadhilí de Segovia, llamado también Yça de Gebir, Ysa Ibn Yábir, Yça Gidelli, etc.[24], alfaquí de Segovia y con cargo representativo de los musulmanes de toda la Corona de Castilla. Su actividad de escritor sólo está documentada entre los años 1454 y 1462, con traducciones y comentarios del Corán y de otros escritos religiosos musulmanes y con la redacción del libro *Breviario Sunní*, llamado también *Kitab Segoviano*. La influencia de Isa Ax-Xadhilí de Segovia y especialmente de su *Breviario Sunní*, fue muy importante en todo el conjunto de la producción escrita de los musulmanes hispanos y en su adaptación a la sociedad cristiana en que les tocó vivir.

No tenemos aún una edición crítica completa del *Breviario Sunní*, hecha a partir de los cinco manuscritos en castellano conservados, cuatro en escritura latina y uno en escritura árabe. Hay que contentarse, por ahora, con la edición muy deficiente de Pascual de Gayangos[25], basada en el ms. S. 3 de la Real Academia de la Historia y en el ms. 2076 de la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM)[26], con un estudio prometedor de Gerard Wiegers, basado en el ms. 5252 de la BNM[27] y con la reciente tesis doctoral inédita de Taoufik Limam, basado en el ms. 6016 de la BNM[28].

En esta breve presentación de tan enjundiosa e importante obra, sólo quisiera hacer algunas observaciones en el marco del tema de este trabajo: la hipótesis de que este texto del muftí segoviano, representante ante las autoridades cristianas de los musulmanes castellanos, iba destinado prioritariamente a esas autoridades.

---

23. Ver *supra*, nota 5, y trabajos de D. CABANELAS, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952; G.A. WIEGERS, «Isa de Gebir y la literatura aljamiado-morisca: una investigación del origen de su fama y autoridad», *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématique d'histoire morisque*, Zaghouan (Tunisia), 1990, 359 [resumen de comunicación en el IV Simposio Internacional de Estudios Moriscos, Zaghouan, 1989]; id., «'Isà b. Yabir and the origins...»; id., *Yça Gidelli...*

24. Ver detallado estudio de estos nombres, en G. WIEGERS, *Yça Gidelli...*, pp. 135-136.

25. «Suma de los mandamientos y devedamientos...».

26. Ver G. WIEGERS, *Yça Gidelli...*, especialmente p. 116.

27. Ver «Los manuscritos aljamiados...».

28. *Edición, estudio lingüístico y glosario del ms. morisco nº 6016 BNM*, Departamento de Filología Románica, Universidad Complutense de Madrid, 17 de enero de 1995.

Es un texto que originariamente se escribió seguramente en castellano, ya que va dirigido tanto a musulmanes que han perdido el uso habitual del árabe, como a autoridades cristianas interesadas por conocer los preceptos islámicos, como lo afirma el propio Isa Ax-Xadhilí, en el prólogo de alguno de los manuscritos conservados. Los argumentos mayoritarios en favor de que fue primero escrito en castellano con escritura latina y luego pasado a la escritura árabe, hacia finales del XVI, se confirmarían precisamente por la realidad de los destinatarios cristianos de ese resumen ("breviario") de la doctrina ortodoxa islámica ("sunní").

En efecto, hay en este texto un esfuerzo notable de adaptación a los cristianos en la presentación de la doctrina musulmana. Se puede ver un ejemplo de esa adaptación en su presentación de la moral islámica –"mandamientos y devedamientos"–, utilizando la noción cristiana de "pecado mortal" y siguiendo el esquema del decálogo bíblico, en su versión cristiana medieval más conocida[29]. Aquí, "la voz del mudéjar", alfaquí mayor de Castilla, no sólo nos llega en precioso castellano del XV, modernizado en el ms. BNM 2076 de fines del XVI, sino que nos llega con sinfonía islámica de arpegios cristianos, tomados de los preceptos judeocristianos y de las bienaventuranzas evangélicas:

> "Primeramente, has de adorar y creer en el Criador de todas las cosas, sin atribuirle, ni poner a él ninguna semejanza, igual, ni tercero; porque es único y solo, sin principio, medio, ni tercero.
>
> Y después de él, honrando a su escogido y bienaventurado Muhámmad, *çala Al.lahu aleyhi gua çalama* [bendición, después de mencionar a Mahoma], nuestro annabí ["profeta"].
>
> Asímesmo, has de querer y desear para tu próximo y hermano muçilim ["muslim, musulmán"] todo aquello de bien y honra que tú deseas para ti mismo.
>
> Estarás siempre, cuanto sea posible, de continuo limpio, con tahor y alguado [dos clases de purificaciones, con agua].
>
> Continuarás ordinariamente de levar, seguidos y cumplidos los cinco açalaes adeudeçidos [oraciones rituales obligatorias], a sus horas y con alimem ["el imam", director de la oración], si fuere, o como mejor pudieres.
>
> Serás obediente a tu padre y madre, aunque sean infieles [no-musulmanes].
>
> No jures el santo nombre de tu Criador en vano.
>
> No mates, ni robes, ni hagas fornicio con ninguna criatura.
>
> Pagarás los azaques [limosnas obligatorias, por las fiestas].

29. Ver *supra*, nota 27, edición del texto, que agradezco al Sr. Limam, ff. 4r-7r. Sólo he hecho algunas variantes a su puntuación y ortografía (en particular en acentuación, disolución de crasis), modernizándola, explicando además los términos islámicos poco usuales en castellano, entre corchetes [...], para que grafías medievales no escondan demasiado la voz auténticamente musulmana y castellana del muftí segoviano.

Dayunarás el mes honrado de Romadán.

Cumplirás el alhach [Peregrinación en Makka, o La Meca].

No duermas con tu mujer, si no estuviéredeis limpios, tú y ella.

Honrarás el día del alchumua ["viernes, día de la reunión", en la oración del mediodía] sobre todas las fiestas, con toda limpieza y devotas rogarías y con visitaciones a los santos de la Ley [...islámica, los venerados personajes piadosos musulmanes].

Honrarás a los pobres y a los alimes ["sabios" en ciencias religiosas musulmanas].

Irás en defensa de tu Ley, con tus bienes y personas.

Honrarás al vecino, aunque sea estraño o infiel.

Al viandante y al pobre, agospedarás, con todo placer.

No quebrantes la jura, voto, postura, seguro o palabra que dieres a nadie, exceptado en las cosas que fueren en contra de la Ley y çunna [ortopraxis islámica, siguiendo la enseñanza del Profeta], y si lo quebrantares, redimirlo has.

Serás fiel y leal en todos tus tratos.

No compres cosas que entiendas ser hurtadas, ni seas causador, ni encubridor, ni consentidor del pecado, que serás participante con él en la pena.

Darás lo suyo a su dueño.

No hagas engaño, ni traición, ni uses de renuevo con ventaja.

No bebas vino, ni cosa que embriaga, ni comas tocino, ni mortecino [animal muerto de muerte natural], ni sangre, ni cosa dudosa, ni mal degollada, ni lo que se ofrece a altar o criatura.

Cuando encontrarás algún muçilim ["musulmán"], dale tu açalem [saludo musulmán] y ayúdale en lo que fuere servicio del Criador y visítale, si adoleciere, y cumple su entierro, si muriere.

Serás en contra de cualquiera muçilim que irá contra cualquiera cosa de la Ley de la çunna.

El que hablare, hable bien o calle.

No diga mal, aunque sea verdad, en perjuicio de nadie, especialmente, en casos de honra, que es grandíssimo pecado.

Cuando juzgares alguna cosa, entre partes, juzgarás con toda rectitud, sin pasión, ni afición.

No tomes logro, ni usura, de cosa que dieres o prestares, aunque la parte lo haga bueno; porque es haram ["pecado, prohibición sagrada"].

Guárdate de la cobdicia demasiada; para que por ella caigas en pecado.

Sey fiel a tu señor, trátale verdad y limpieza, aunque sea infiel, que tu heredero es, en falta de herederos. Págale los derechos que le debieres, sin fraudarle cosa alguna[30].

Honra a los ricos y mayores que tú, y no menosprecies a los pobres y menores que tú.

Guárdate de la imbidia y de la saña. Sé paciente y apacible con todos.

30. El subrayado es mío. Se trata de uno de los puntos más importantes de las relaciones de los musulmanes con los cristianos, destinados a que éstos lo sepan, como puede verse en todo el texto y especialmente en los preceptos subrayados también, a continuación.

No sigas, ni creas a los hechiceros, adevinos, ni agoreros, ni sorteros, ni astrólogos. Fía y cree solamente en tu Criador.

No vivas, si es posible, en tierra de infieles, ni entre ellos, ni en tierra de sin justicia, ni entre malos vecinos, ni acompañes con malos muçilimes ["musulmanes"].

Vive entre los buenos, y gasta un tercio de tus bienes y más, cuanto tu poder sufra, en *fi çabili Yllehi* ["en el camino de Dios", la guerra religiosa del Estado musulmán] y en açadacas ["limosnas" no obligatorias, de devoción], a pobre, viuda, güérfano y personas necesitadas; con tal, que no te arrepientas por ello.

No juegues dados, naipes, ni otros juegos vanos, ni engañosos, ni te deleites, ni cebes con lo haram ["pecaminoso"].

No cobdicies, ni desees con tu corazón los bienes ajenos.

Guárdate del enemigo y perdona a quien ha yerrado, y demanda perdón a quien tengas agraviado.

Guárdate de la soberbia y grandía.

Obedece a los mayores. Apiádate de los menores y hermánate en conformidad fiel con tus iguales.

No seas engañoso doblado, ni de dos caras; pondrás paz entre las gentes.

No seas rancilloso, ni rebolbedor. Pondrás paz y quietud entre todas la gentes: y no seas causador de discordias, ni riñas.

Encamina a los yerrados. Sosiega y aquieta a los airados, y tendrás a Al.lá ["Dios"] contento y apagado.

Ahorrarás al cautivo con tus bienes o ayudarás a ello, conforme la cantidad de tus bienes y caudal.

Al güérfano y a la viuda aconsejarás, apiadarás y favorecerás con tus bienes y persona, y serás tú apiadado del Criador.

Deprenderás la Ley y enséñala a todas las criaturas; que por ello serás demandado el Día del Juicio y alumbrado, si lo hubieres hecho.

Estorba a los desobedecedores de la Ley o çunna o a los malhechores; que hacedores y consentidores, iguales son en el pecado. Pon en ello tu deber y fuerzas, y tendrás Al.lá apagado y contento.

Haz verdadera repintencia de tus culpas y pecados; y serás perdonado de Al.lá, apagado y contento.

Aborrece al mundo con digna esperanza, y cobrarás por ello la perdurable bienaventuranza.

No uses las pláticas, usos y costumbres de los infieles, ni sus trajes, ni semejanzas, ni de los malos, ni pecadores; y cumplirás y guardarás los dichos y doctrinas, usos y costumbres, hábitos y trajes de aquel excelente y bienaventurado profeta Muhámmad, *çala Al.lahu ayleyhi gua çalam*, y de los de su sihaba ["Compañeros" de la primera hora], sobre quien la Alta Providencia dio tan grandes gracias. Y serás, el Día del Juicio, de aquellos que, sin tentación ["sin pasar las pruebas"], entrarán en el aljanna ["paraíso"] y sus deleites".

No quiero entrar aquí en los problemas de los orígenes, variantes y autorías de este texto, problemas que están aún, en gran parte, por estudiar y que quizás matizarían más los comentarios que ese resumen creo que piden.

Se trata realmente de una exposición clara y sencilla de la moral musulmana, que no podía chocar en nada a los cristianos, salvo evidentemente las referencias a algunos objetos específicos de la fe y vida colectiva islámicas. Hasta podía resultar edificante para la espiritualidad cristiana de la época. Nótese que sólo se menciona brevemente a Mahoma dos veces, al principio, como objeto de la profesión de fe, y al final, como modelo del comportamiento musulmán y como defensor de los suyos en el Juicio Final. El Profeta del Islam no es, evidentemente, autoridad religiosa para los interlocutores cristianos y se le menciona lo mínimo imprescindible, porque es realmente un elemento ineluctable de la identidad colectiva de la fe de los musulmanes. Ninguna otra autoridad musulmana es mencionada, ni se menciona en absoluto el Corán, libro sagrado para los musulmanes. Es evidente que el texto del *Breviario Sunní* va dirigido a cristianos, aunque –evidentemente– no contiene nada que no sea objeto de la fe ortodoxa del Islam.

Hay que advertir que este texto constituye el capítulo primero del *Breviario Sunní*, el primero que leerían las autoridades cristianas que querían saber cómo se tenían que comportar sus súbditos musulmanes, por imperativos de su religión, para ellas extrañamente diferente de sus referentes éticos cristianos.

Es evidente que este texto, ortodoxamente islámico pero formalmente cristianizado, no se ajusta a la expresión habitual musulmana de la fe y los preceptos religiosos. Cuando el profesor Benjamia presentó su traducción al árabe, en el Coloquio de Zaguán de 1987, el Dr. Cheikha pudo afirmar que se trataba de una nueva escuela de *fiqh* o derecho islámico, diferente de las cuatro escuelas ortodoxas del Islam sunní. En realidad no se trata de una expresión oficial de la doctrina islámica, sino una adaptación de esa ortopraxis a los interlocutores cristianos. Es una creación jurídica especial, mudéjar. Es "voz de musulmanes hispanos a sus autoridades cristianas".

Entra también en la coherencia de esta hipótesis con el hecho de que Ysa Ax-Xadhilí obtuviera su título de "muftí mayor de los moros de Castilla" por haber expuesto a las autoridades cristianas la forma de comportarse los musulmanes en temas jurídicos y religiosos. Wiegers se interroga sobre el origen de ese título, que aparece en el colofón de dos de los manuscritos: no parece que hubiera –a mediados del siglo XVI– unas jurisdicciones paralelas de "muftí mayor" en las diversas coronas peninsulares (Aragón, Castilla, Navarra, Portugal), ni tampoco está documentada una jerarquía entre los musulmanes castellanos, cuya cúspide fuera el "muftí mayor", aunque el investigador holandés opina que quizás podría ser por una fuerte influencia del título de "alcalde mayor de todas las aljamas de moros de Castilla"[31]. Creo que, por tratarse del título islámico de "muftí", es el papel de "consejero" o "experto" a quien se consulta el que predomina en ese títu-

31. Ver *Yça Gidelli...*, p. 138.

lo, más honorífico, de reconocimiento de ciencia, que jurisdiccional, de gobierno de las comunidades de musulmanes.

Más adelante, y especialmente en el período cripto-musulmán morisco en el que los musulmanes tenían que esconder su fe, el *Breviario Sunní* circularía sólo entre musulmanes. De ahí que se transcribiera en escritura árabe, como un ejercicio identitario más de la comunidad musulmana. También quedaría así explicado el que en esos manuscritos tardíos (como el BNM 5252), aunque estén escritos en escritura latina, tengan textos interlineales en árabe, de versículos coránicos y sentencias de hadices relacionados con el Profeta, singularmente ausentes del *Breviario Sunní*. Esos textos sagrados musulmanes no eran autoridad reconocida para las autoridades cristianas a las que iba destinado inicialmente el libro, en época mudéjar, pero eran necesarios en el uso interno de la comunidad cripto-musulmana de los moriscos.

El Llibre de la çuna e xara de Sumacárcer

Este libro fue descubierto en el archivo particular de los Condes de Orgaz (Fondo Crespí de Valldaura), en Sevilla, herederos del Señorío de Sumacárcer, en la Ribera del río Xúquer (Júcar), al suroeste de la provincia de Valencia. Ha sido estudiado por su descubridor y profesor de Paleografía Dr. Vicent Pons Alós, natural del pueblo de Sumacárcer, y por la arabista y también profesora de la Universidad de Valencia Dra. Mª del Carmen Barceló Torres[32]. Después de varias visicitudes editoriales de la obra con ambos autores, fue editado por esta última, como única autora, en la Universidad de Córdoba[33].

No voy a estudiar aquí los problemas de la fechación del texto, discutido y muy discutible, a partir de una fecha de difícil lectura del manuscrito (¿principios del XIV, como se lee en el texto? ¿principios del XV, como corrige Barceló?). Lo que sí parece, por evidencia paleográfica del estudio del Dr. Pons Alós, es que el texto (¿copia u original?) que ha llegado a nosotros es del último tercio del siglo XV. Nada impide fecharlo de la época de la creación del señorío de Sumacárcer, hacia 1473, precisamente para orientar la actuación del nuevo señor con sus súbditos musulmanes mudéjares. Por eso puede considerarse un texto de mudéjares dirigido a su señor cristiano. Es, pues, equivalente al texto del *Breviario Sunní*, con las notables diferencias de categoría del señor destinatario (soberanos castellanos, diminuto señorío valenciano), de prestigio del autor del texto (el muftí mayor Isa Ax-Xadhilí de

32. María Carmen Barceló Torres y Vicente Pons Alós, *Llibre de la Suna e Xara dels Moros de Sumacàrcer. Estudio introductorio, edición e índices*, inédito.

33. Carmen Barceló, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El Llibre de la Çuna e Xara dels Moros. Introducción, edición, índices y glosario*, Córdoba, 1989. Ver recensión -también crítica sobre deficiencias del estudio introductorio y sobre la fechación anterior a 1573- de este libro, por J. Vernet, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, Barcelona, 12, 1993, pp. 441-442.

Segovia, el anónimo compilador de Sumacárcer), de lengua (el castellano, el catalán-valenciano) y de influencia, realmente notable en Castilla y en Aragón, en el caso del libro castellano. Sería lógico que el resumen de la doctrina cristiana del texto de Sumacárcer –mucho más breve que el *Breviario Sunní*– fuera consecuencia del texto del segoviano, por ser posterior en unos 10 o 15 años. La aparición de un texto de este género a principios de ese siglo (en 1408, según Barceló, corrigiendo el texto que lo fecha en 1308), sería inexplicable por su antigüedad, y no valdrían para él la influencia de la aljamía turca que he aportado para la acción religiosa en la aljamía castellana de Isa Ax-Xadhilí[34], aunque las relaciones de la Corona de Aragón con los turcos eran relativamente antiguas, en el XV, por su proyección mediterránea[35].

La Fatwa de Al-Magrawi[36]

Este texto es de principios del siglo XVI (1503 o 1504), es decir de justo después de las primeras conversiones forzadas en masa de los musulmanes de la ciudad y reino de Granada y de toda la Corona de Castilla (entre 1499 y 1502). En forma de respuesta jurídico-teológica a una consulta (es lo que significa la palabra árabe-islámica *fatwa*), el muftí (o jurisconsulto) Al-Magrawi da unas normas de conducta para esos musulmanes, obligados a convertirse al cristianismo, para que puedan cumplir con las normas islámicas, a pesar del entorno social cristiano adverso.

He aquí un extracto de esa voz del muftí Al-Magrawi, en la versión modernizada que publicó Pedro Longás, a partir del manuscrito de la Real Academia de la Historia, de Madrid[37]:

> "A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre su religión, como quien está encogido sobre las brasas.
>
> Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas.
>
> Pagad el azaque [la limosna obligatoria, que se suele entregar a las autoridades para necesidades sociales], aunque sea haciendo mercedes a los pobres, y aunque lo deis con vanagloria; pues Dios no ha de atender a vuestra actitud exterior, sino a la intención de vuestros corazones [es la *niyya* o "intención interior", refugio de legitimidad religiosa de su fe musulmana, para los moriscos socialmente cristianizados; subrayamos la repetida mención de esta palabra *niyya*, "intención", en el texto].

34. Ver «L'identité onomastique...», p. 279, y «A modo de introducción...», pp. 12-14.

35. Ver M. de Epalza, «Dos textos moriscos...».

36. Ponemos el acento tónico según la escritura árabe, que pone vocal de alargamiento en la segunda *a* y en la *i*, pero quizás sería más auténtico pronunciar Al-Mágrawi o Al-Magrawí.

37. P. Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, Granada, 1990 (reimpresión), pp. 305-307, texto parcial del ms. T-13 de la Real Academia de la Historia de Madrid, versión castellana de un texto aparentemente enviado de la región del Sus (Marruecos) y fechado en 1563/910 H.

Para cumplir con la purificación, os bañaréis en la mar o en el río; y si esto os fuese prohibido, hacedlo de noche, y os servirá como si fuese de día.

Haced el *atayamum* [ablución sin agua], aunque sólo sea frotando las manos en la pared; y si esto no fuera posible, procurad dirigir la vista a la tierra o la piedra que os pudiera servir, con *intención* de hacerlo.

Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos de los cristinos, formaréis *intención* [de nuevo, la realidad interior, contrapuesta al ritualismo, como la reflexión de cristianos y conversos judíos contemporáneos] de hacer la *tacbira del alihram*, y de cumplir vuestra oración; y vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan; mas vuestra *intención* se encaminará a Dios, aunque no estéis situados de cara hacia la alquibla, a la manera que hacen oración los que en la guerra se hallan frente al enemigo.

Si os fuerzan a beber vino, bebedlo, apartando toda *intención* de cometer vicio.

Si os obligan a comer cerdo, comedlo, purificando vuestra *intención*, y reconociendo su ilicitud, lo mismo que respecto de cualquier otra cosa prohibida.

Si os casan con sus mujeres, estimadlo cosa lícita, pues ellos profesan una religión revelada. Y si os obligan a casar con ellos vuestras mujeres, haced patente que tal cosa está prohibida, y que obráis forzados, y que, si tuvieseis poder para ello, lo cambiaríais.

Si os obligan al logro o usura, hacedlo, purificando la *intención* y pidiendo perdón a Dios.

Si os colocan en la balanza de la infidelidad y os es posible disimular, hacedlo así, negando con el corazón lo que afirméis con vuestras palabras, al obrar forzados.

Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o a Mahoma el judío[38].

.....

Y si os dicen que Jesús murió en la cruz, atribuiréis esto a honra que Dios quiso hacerle, a fin de ensalzarlo a lo alto de los cielos.

.....".

El texto de Al-Magrawi se conserva en tres manuscritos, uno en árabe –seguramente el texto original– y dos en castellano, que presentan algunas diferencias. Han sido editados en sus diversas versiones por Pedro Longás (1915, 1990[39]), Jean Cantineau (1927)[40], Muhammad Abdallah Enan

38. A esta forma de evitar los insultos de los cristianos a Mahoma atribuiría yo la forma de trastocar las vocales del nombre árabe de Muhámmad, en el Mahoma (castellano), Mafumet (catalán), Mahomet (francés) o Mahometo (italiano), pronunciación que los musulmanes usarían al hablar de su profeta con los cristianos.

39. P. LONGÁS, *op. cit.* Reproducido por Mercedes GARCÍA ARENAL, *Los moriscos*, Madrid, 1975, pp. 44-45.

40. J. CANTINEAU, «Lettre du Moufti d'Oran aux musulmans d'Andalousie», *Journal Asiatique*, París, CCX, 1923, 1-17 (manuscrito en castellano, con escritura árabe, en la Biblioteca Méjanes, en Aix-en-Provence, nº 1223, ff. 130-138).

(1958)[41] y Leonard Patrick Harvey (1962)[42]. Su problemática ha sido muy bien expuesta por la profesora Leila Sabbagh (1983)[43]. Posteriormente, Felipe Maillo Salgado (1985 y 1988)[44], Emilio Molina López (1987)[45] y Hussein Buzineb (1989)[46] han aportado nuevos matices a este estudio fundamental, comparando esta fatwa o dictamen jurídico con otros textos magrebíes sobre el mismo tema. Abdel-Majid Turki había planteado los orígenes de su problemática, que se desarrolla especialmente a partir del siglo XI, cuando masas de musulmanes tienen que vivir bajo autoridades cristianas, como había sido el caso en Sicilia y lo iba a ser en la Península Ibérica)[47]. Sobre la actualidad y tradicionalidad del tema jurídico-teológico de la estancia de musulmanes en sociedades no-islámicas, en nuestros días, pueden verse, en castellano, los estudios de María Isabel Fierro y de Alfonso Carmona, con la bibliografía fundamental y numerosas referencias a mudéjares y moriscos[48].

41. M.A. ENAN, *Nihâyat Al-Andalus wa-târîj al-`arab al-mutanassarîn*, El Cairo, 1958, pp. 325-327.

42. L.P. HARVEY, «Crypto-Islam in sixteenth century Spain», *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Córdoba 1962)*, Madrid, 1964, pp. 163-178, con traducción inglesa.

43. Leila SABBAGH, «La religion des Moriscos entre deux fatwas», *Les Morisques et leur temps*, París, 1983, pp. 45-56.

44. «Consideraciones acerca de una *fatwa* de al-Wanšarîsî», *Studia Historica*, Salamanca, vol. III/2, 1985, pp. 181 y 191, y «Del Islam residual mudéjar», *España, Al-Andalus, Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1988, pp. 129-140.

45. «Algunas consideraciones sobre los emigrados andalusíes», *Homenaje al profesor Darío Cabanelas...*, Granada, 1987, pp. 419-431.

46. Husain BOUZINEB, «Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la emigración de musulmanes hispánicos», *Hespéris-Tamuda*, 26-27, Rabat, 1988-1989, pp. 53-66.

47. A.M. TURKI, «Consultation juridique d'Al-Imâm Al-Mâzarî sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beirut, L, 1984, pp. 691-704. Del mismo investigador franco-tunecino, «Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens: Justification doctrinale et réalité historique», *Religionsgespräche im Mittelalter* (Bernard Lewis y Friedrich Niewóhner edits.), Wiesbaden, 1992, pp. 305-323.

48. Ver M.I. FIERRO, «La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas», *Awrâq*, Madrid, XII, 1991, pp. 11-41, resumido con el mismo título en M. ABUMALHAM (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, 1995, pp. 71-84; A. CARMONA, «Los nuevos mudéjares: la *shari'a* y los musulmanes en sociedades no-islámicas», *Comunidades islámicas...*, pp. 49-59. De este especialista, ver útil puesta al día de la bibliografía sobre derecho islámico hispánico, en «Textos jurídico-religiosos islámicos de las épocas mudéjar y morisca», *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, número monográfico *Moros, Mudéjares y Moriscos*, Murcia, 14, 1992, pp. 15-26. Ver también M. DE EPALZA, «Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos», *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, Alicante, 8, 1991, pp. 89-95, y «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque», en L. CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, París, 1990, pp. 37-50. Discusión de este enfoque religioso y excluyente, completándolo con otras perspectivas que no le invalidan, en Mercedes GARCÍA-ARENAL, «El problema morisco: propuestas de discusión», *Al-Qantara*, Madrid, XIII/2, pp. 491-503. Otros interesantes puntos de vista sobre la relación de estas fatwas con los musulmanes hispanos, de época medieval y moderna: Farhat DACHRAOUI, «Intégration et exclusion des minorités reli-

La *Fatwa* de Al-Magrawi se distingue notablemente de las demás fatwas emitidas por muftíes magrebíes de su tiempo, que sólo veían los inconvenientes de vivir en la sociedad cristiana y recomendaban vehementemente el emigrar a tierras gobernadas por musulmanes. Es el caso de las dos conocidas fatwas del argelino Al-Wanxarixi, contemporáneo de Al-Magrawi (muere en 914/1508), que responde así a diversas consultas de andalusíes, en plena campaña cristiana de ocupación del reino nazarí de Granada (890/1484) y después de la ocupación final de la ciudad (901/1495). El texto completo ha sido editado por Hussein Mones, en 1957[49]. Así como Al-Magrawi intenta encontrar soluciones realistas a la situación de los moriscos que viven en la sociedad cristiana ya como "cristianos nuevos de moros", después de la conversión forzosa y masiva de 1502, los magrebíes sólo ven como solución la *hichra* o "éxodo" a tierras musulmanas. En esa diferencia se ve, seguramente, el interés de las autoridades magrebíes en reforzar sus ejércitos con la aportación humana de los inmigrantes andalusíes. Al-Magrawi, por el contrario, por ser andalusí, comprende mucho mejor la situación de los moriscos y manifiesta el fruto de la ya larga experiencia hispana de convivencia de los mudéjares y moriscos en la sociedad hispana.

Este texto no está propiamente dirigido a las autoridades cristianas de los musulmanes hispanos. Más bien excluye a esos interlocutores, ya que se dirige a los moriscos recién bautizados a la fuerza, para indicarles la forma como han de comportarse como musulmanes en la nueva situación que les toca vivir. Se trata de un texto interno de las comunidades musulmanas, pero es también un manual del nuevo tratamiento que los musulmanes han de usar en relación a las autoridades cristianas. Por eso es interesante estudiarlo en esta cadena de textos.

El origen morisco o identidad étnica del autor de la *Fatwa*, muftí del vecino puerto norteafricano de Orán cuando la escribe, había sido afirmado por muchos autores, a partir de su nombre "Al-Magrawi" ("el de Al-

---

gieuse. La conception islamique traditionelle», *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià...*, Actas del Congreso Internacional de Sant Carles de La Ràpita (Tarragona) de 5-9 diciembre 1990, Barcelona, 1994, pp. 195-203, id., «Intégration, exclusion, expulsion, selon le droit et la réalité de l'Islam», *Granadas. Histoire et représentations* (Edgard Weber edit.), Toulouse, 1993, pp. 163-171; Muhammed BOULASFEN, «La justice morisque aux yeux des "fokaha"», *Religion, Identité et Sources...*, II, pp. 291-292 (resumen en francés de texto árabe); Belkacem DRARDJA, «Los Musulmanes Andalusíes, Los Comités de Inquisiciones y Las Actitudes de Los Sabios de Al Magrib Hacia Los Andalusíes que quedaron en Las Tierras Ocupadas», *Le Ve Centenaire de la Chute...*, pp. 758-759 (resumen en español de texto árabe del vol. I); y Bernard VINCENT, «L'État espagnol et le refus de l'Autre», II, pp. 758-759; id., *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVIe et XVIIe siècles* (Fatma Haddad-Chamakh y Alia Baccar-Bournaz edits.), Túnez, 1994, pp. 337-343.

49. Edición y estudio en árabe, con resumen en castellano, en la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, V, 1957, pp. 129-191. Ha sido estudiado por todos los investigadores mencionados: Sabbagh, Turki, Maíllo (con conclusiones hispano-nacionalistas discutibles), Buzineb.

magro"[50]). La duda entró cuando Harvey y luego Buzineb recordaron la existencia de una importante agrupación tribal magrebí, los Magrawa, que podían haber dado origen a ese nombre (Al-Magrawi, "de origen tribal magrawa") y se inclinaron ("it would seem more probable") por ese origen beréber. Creo haber demostrado suficientemente[51] que ese nombre viene de la ciudad manchega de Almagro, no sólo porque se afirma en uno de los manuscritos en castellano ("natural de Almagro"), sino porque el texto árabe afirma "*al-magrâwî thumma al-wahrânî*" ("el magrawí, *después* el oranés")[52]: la partícula *thumma* indica igualdad de origen geográfico de ambos nombres y una sucesión en el tiempo, correspondiente al desplazamiento del muftí desde la sociedad hispánico-cristiana de Almagro a la magrebí-musulmana de Orán, probablemente a consecuencia de las conversiones forzosas de los musulmanes de la Corona de Castilla, en 1502. Si fuera un nombre tribal seguido de un nombre geográfico, ambos nombres o adjetivos estarían en sucesión asindética ("el magrawí, el oranés") y la partícula de sucesión sería más difícil de justificar.

Ahora bien, creo puede añadirse en favor del origen manchego del muftí de Orán, no sólo su particular sensibilidad y comprensión teológica práctica hacia sus correligionarios cripto-musulmanes moriscos hispanos, sino el dato aportado por María Jesús Rubiera de que en la ciudad de Almagro había, a principios del XVI, una importante comunidad cripto-musulmana, con un muftí, dato obtenido de la obra del Mancebo de Arévalo[53]. Este origen acaba de situar el texto de la *Fatwa* de Al-Magrawi en el contexto de la serie de textos sobre las relaciones entre los musulmanes hispanos y sus autoridades cristianas. La *Fatwa* marca el cambio fundamental del estatuto de mudéjar al de morisco: los musulmanes ya se dirigirán a sus autoridades cristianas como cripto-musulmanes, porque oficialmente son "cristianos nuevos de moros". Pedirán su "derecho a la diferencia", como grupo étnico diferenciado, entre tantos otros de los reinos hispanos, pero no como hispanos de religión diferente, ya que habían aceptado participar de la común identidad cristiana (luego, católica[54]) de los súbditos de los soberanos del Imperio hispánico.

---

50. Ver L. SABBAGH, *op. cit.*, p. 49.
51. Ver «L'identité onomastique...».
52. M.A. ENAN, *op. cit.*, p. 326.
53. Ver su trabajo en este volumen.
54. De todas formas, la "contestación" de los moriscos al catolicismo dominante y cada vez más opresor, se verá en sus simpatías hacia el protestantismo naciente del XVI, según L. CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, París, 1977. Traducción española, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979, pp. 119-145. Trad. árabe parcial, Túnez, 1983, aunque esta actitud fuera minoritaria entre los moriscos. No hay que excluir una mayor afinidad teológica, en temas como el del rechazo al culto a los santos, la eucaristía, el papado, etc. (Vid. M. DE EPALZA, «Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili

Pero en la nueva actitud de Al-Magrawi y de los moriscos hispanos, Rubiera ha sabido ver en profundidad una corriente espiritual común a cristianos, judíos conversos y moriscos de esa sociedad de principios del siglo XVI: el llamamiento a la religiosidad interior, a la espiritualidad de la intención pura de servir a Dios lo mejor posible, más allá de los ritualismos y comportamientos obligados de una sociedad cada vez más estricta y controladora de los comportamientos religiosos. Los musulmanes encontrarán en la *niyya* o "intención" previa, que es lo que hace válidos los actos del culto musulmán, la superación de su situación de opresión religiosa[55].

De ahora en adelante, los musulmanes se dirigirán a sus autoridades cristianas para conservar su "privacidad religiosa" (frente a la Inquisición), su lengua, sus vestidos, sus comidas, sus formas de celebrar fiestas, etc. Reconocían públicamente su identidad oficial cristiana, pero mantenían especificidades culturales, con las que privada y colectivamente identificaban su fe religiosa islámica. Las normas de la *Fatwa* del muftí de Almagro y Orán, articulando ambas posiciones, explican el posterior escrito de Francisco Núñez Muley, su *Memorial* dirigido a Felipe II.

El *Memorial* de Francisco Núñez Muley

Es un texto muy conocido, en sus diversas versiones, pero que aún necesita una edición crítica y un estudio monográfico muy amplio, dada la cantidad de problemas que plantea[56]. La identidad del autor del *Memorial*, noble granadino, ha sido esclarecida por María Jesús Rubiera Mata, en una investigación muy importante para comprender el papel de los dirigentes musulmanes en sociedades dominadas por los cristianos: se trata de un príncipe, de la dinastía meriní de Fez, descendiente también de los últimos reyes nazaríes de Granada por parte materna, convertido al cristianismo seguramente en 1500, o quizás antes porque fue paje del arzobispo Talavera, y probable cabeza legítima de los granadinos criptomusulmanes, a mediados del siglo XVI[57]. Este descubrimiento completa, desde la perspectiva islámica y en profundidad, el conocimiento que se tiene sobre las capacidades de resistencia de las sociedades islámicas, en situaciones de persecución[58].

---

et Ahmad Al-Hanafi», *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, 1989, pp. 71-74.

55. Ver trabajo de M.J. Rubiera Mata, en este mismo volumen.

56. Ver *supra*, nota 8. Las circunstancias que provocaron este escrito están muy bien resumidas en el capítulo «De la conversión a la revuelta (1500-1568)», de A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978, pp. 17-33.

57. «Los "cristianos nuevos de moros" de Toledo (1085) y de Granada (1500)», trabajo en prensa, en el volumen del homenaje póstumo al profesor Braulio Justel Calabozo, en la revista del área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Cádiz, *Magreb -Al-Ándalus*.

58. Ver M. de Epalza, «Musulmans originaires d'Al-Andalus...» y estudio general de Enrique Soria Mesa, «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la

Este texto, de 1567, expresa la angustia de los moriscos granadinos ante la represión que siguió al Sínodo Provincial de la Archidiócesis de Granada, de 1565, impuesta por la pragmática real de 1566, que prohibía el uso de cualquier signo de identidad de estos "cristianos nuevos de moros", en realidad criptomusulmanes o musulmanes en su conciencia interior (la *niyya* o "intención").

Todo el texto[59] se dirige a las autoridades cristianas –especialmente a Felipe II–, profesando obligadamente el cristianismo, pero reclamando las peculiaridades de lengua, trajes, alimentos y otras costumbres, dentro de las variedades linguísticas, vestimentarias, alimentarias, etc. de los habitantes de otros territorios de la Corona hispánica, en la Península, en el resto de Europa y en las diversas tierras de su imperio en Indias.

La argumentación –extensa y vivísima– y la autoridad –ahora aún más evidente– del príncipe morisco Francisco Núñez Muley –más legítimo que los Behumeya de la rebelión militar de Las Alpujarras– dan a este llamamiento una importancia medular para comprender la actitud política y espiritual de los moriscos en las sociedad cristianas del siglo XVI.

Conclusión. Elementos comunes y situaciones diferentes

Una característica común a tres de los cuatro textos es que forman parte de los muy escasos textos mudéjares y moriscos dirigidos a hispanos no musulmanes[60]. Aunque la documentación de origen cristiano abunda en referencias a relaciones orales entre musulmanes y cristianos, aun en temas religiosos[61], pocos son los escritos en los que mudéjares y moriscos se dirigen

oligarquía granadina. Siglos XV-XVII», *Áreas...*, pp. 51-64, que apenas menciona a la familia Muley, que no "colaboracionó" con los vencedores cristianos como otras ramas de la nobleza nazarí y pudo, por tanto, mantener su prestigio religioso ante las masas de musulmanes, según Rubiera. Sobre consecuencias de estas relaciones entre ex-musulmanes y cristianos, véase también a otros niveles, especialmente en el de "conversos" eclesiásticos, Álvaro Galmés de Fuentes, «Los que se quedaron (Significado e influencias de los moriscos conversos que no siguieron el exilio)», *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències...*, pp. 173-182.

59. Que no puede reproducirse aquí, por razones de espacio.

60. Ver ediciones y estudios de los textos musulmanes en lenguas hispánicas en L.F. Bernabé Pons, *Bibliografía...* La *Fatwa* es un documento interno musulmán, como se ha dicho, pero lo incluimos en este estudio porque da normas de cómo comportarse con los cristianos y cómo dirigirse a ellos.

61. Ver especialmente este contexto en L. Cardaillac, *Morisques et Chrétiens...* y M. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda (`Abdallâh al-Taryumân) y su polémica islamo-cristiana*, Madrid, 1994 (1ª ed., Roma, 1971), para argumentos polémicos y textos mudéjares y moriscos concretos. Sobre el carácter eminentemente oral de muchas polémicas islamo-cristianas en la sociedad peninsular, ver además M. de Epalza, «Conversió i narrativa oral islàmiques a les narra-

directamente a sus compatriotas hispanos para exponerles sus puntos de vista religiosos. Por eso vale la pena estudiar conjuntamente esos textos[62].

Finalmente, hay que advertir que los cuatro textos deben estudiarse aún mucho mejor. Todos ellos tienen aún ediciones y/o estudios muy deficientes. Los que presentan textos variados no han sido objeto de comparación. No hay ningún estudio de su contenido; absolutamente ninguno, de ninguno de los cuatro. No es tarea fácil, pero en manera alguna imposible. Esta presentación conjunta quiere ser también un llamamiento al estudio más profundo de cada una de esas "voces de mudéjares y moriscos" y de sus mutuas relaciones.

cions literàries autobiogràfiques d'Anselm Turmeda (Abdàl·lah At-Tarjuman)», *Actes del Novè Col.loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Montserrat, 1993, I, pp. 153-159; id., «Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino medieval», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, XXVI, 1993-1994, pp. 117-135 (versión castellana de texto en catalán, Girona, 1990); id., «Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino», *Encuentro Islamo-Cristiano*, Madrid, 1995, 11 pp. (versión española de textos en francés y en castellano, publicados en Italia y en Bélgica, en 1992 y 1994, respectivamente).

62. Recordar por qué se excluyen de este estudio algunos textos de mudéjares y moriscos dirigidos a cristianos, *supra*, notas 10 a 14.

NUEVA HIPÓTESIS SOBRE LA PERSONALIDAD DE BARAY DE REMINŶO

*Luis F. Bernabé Pons**

Desde que en 1958 Leonard P. Harvey diese noticia del manuscrito aljamiado Dd. 9.49 de la Biblioteca Universitaria de Cambridge[1], un nuevo y elusivo personaje venía a añadirse como inesperada pareja a la figura del más famoso de los autores de la literatura aljamiada, el Mancebo de Arévalo. En este manuscrito estaba contenido un *Breve Compendio de nuestra Santa Ley y Çunna* que en su comienzo se anunciaba como colaboración entre el autor castellano y un alfaquí, Baray de Reminŷo:

> "El b(e)reve compendi(y)o de nuest(a)ra santa ley y sunna que acopiló el onrrado sabidor, alfaqí del alŷamaᶜa de los muslimes de Cad(e)rete, que se llamaba B(a)ray de Reminŷo, con acuerdo y ayuda de otros muchos alimes, muy doctos y faṣalados de la nobleza deste reyno de Aragón, y en espesi(y)al con ayuda de un mansebo escolano, castellano, natural de Arévalo, muy esperto y doct(i)rinado en la lectura ᶜarabiga, ebraica, g(i)ri(y)ega y latina, y-en la alŷemiᶜada muy ladīno..."[2].

Todas las investigaciones, del propio Harvey o de otros autores, que posteriormente se han acercado a la figura del Mancebo, se han detenido también en la figura de este alfaquí, trayendo a colación éste y otros textos contenidos en el manuscrito y llegando a una serie de conclusiones que resumimos brevemente: se trataría de la figura de un alfaquí aragonés de la villa de Cadrete (cerca de Zaragoza), que escribe unos pocos años después de la conversión forzada de los mudéjares aragoneses un compendio islámico en colaboración o co-redacción (pues no están bien delimitados los límites de

* Universidad de Alicante.

1. «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus*, Madrid, XXIII, 1, 1958, pp. 49-74.

2. *Breve Compendio*, ms. de la Universidad de Cambridge Dd. 9. 49, página de título *apud* L.P. HARVEY, *op. cit.*, p. 65. Modernizo en las citas la transcripción del sistema aljamiado, así como la acentuación del texto, aunque conservo en esta cita concreta, por única vez, las vocales anaptíticas y las semiconsonantes epentéticas entre paréntesis.

autoría en el texto) con el Mancebo de Arévalo y que narra una serie de acontecimientos de interés que han servido, principalmente, para ayudar a la fechación del texto y dar un dibujo aproximado de su ambiente.

El propio profesor Harvey, en ese mismo artículo de *Al-Andalus* y en trabajos posteriores, había confesado su perplejidad ante el nombre del alfaquí, perplejidad que también comparten otros autores, que llegan a concluir que no se trata de un nombre islámico[3]. Harvey ofrece la posibilidad de un derivado de *Petrus*[4], a partir de una sugerencia de Lévi-Provençal, de una deformación del nombre catalán Pere[5].

Sin embargo, es a partir de una interpretación de este nombre cuando los datos ofrecidos por el *Breve Compendio* pueden ser interpretados de otra forma, pensamos que coherente, que ofrece una nueva luz sobre la figura de este alfaquí escritor.

EL NOMBRE: "BARAY DE REMINŶO"

Como hemos señalado, con ser pocos los datos que la obra del alfaquí nos suministra en su obra, ni siquiera su nombre parecía dar más pistas en torno a su persona. Sin embargo, teniendo en cuenta las características lingüísticas y ortográficas del aljamiado en el que está escrito el manuscrito de Cambridge, el nombre puede ser contemplado de otra manera, y ésta es, indudablemente, islámica.

Como es conocido, entre las, digamos "normas" del aljamiado, se encuentra el desarrollo en la grafía de una vocal anaptíctica en el interior de un grupo consonántico[6]. Si tenemos presente esta norma, bastante generalizada en las obras aljamiadas, de la misma forma que existe en el texto un *f(a)ray* Esteban Martel que es evidentemente un *fray* Esteban Martel, tendríamos entonces un nombre *B(a)ray* o *Bray*, que, desde el punto de vista de la onomástica mudéjar y morisca ya nos resulta algo más familiar.

En efecto, el nombre árabe Ibrāhīm, común entre la comunidad hispanomusulmana, se halla registrado en la documentación con variantes diversas según sea la zona que en cada caso tratemos: Ibraem, Brahin, Brafim... Como los frecuentísimos fenómenos atestiguados que afectan a

3. *Vid.* Gerard WIEGERS, *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden, 1991, p. 155.

4. L.P. HARVEY, *The Literary Culture of the Moriscos (1492-1609). A study based on the extant mss. in Arabic and Aljamia*, Oxford, 1958 (Tesis doctoral inédita), p. 371.

5. L.P. HARVEY, «El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y *El Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*», *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica "Aragón vive su historia"*, Madrid, 1990, p. 216.

6. *Vid.* Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Poema de Yúçuf. Materiales para su estudio*, Granada, 1952, pp. 39-40.

este nombre pueden ser tanto la pérdida de la I- inicial pretónica, como la evolución variada del grupo interior o bien la pérdida de la -m final, en este sentido, no resulta particularmente extraño, hablando desde el punto de vista de la Historia de la Onomástica, encontrar otra forma que haya perdido esta vocal inicial.

Tendríamos entonces un Bray como resultado final de un Ibrāhīm con el paso intermedio de un *Ibray*. Pero lo dicho hasta ahora no deja de ser una especulación teórica: habría que sustentarlo con testimonios de la existencia de esta forma particular. Y estos testimonios existen, y en una zona que les resultará familiar a todos aquéllos que se han interesado alguna vez por Baray: Navarra.

En el libro de Mercedes García Arenal y Béatrice Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, en la parte que la primera autora dedica a los mudéjares navarros durante los siglos XII al XVI encontramos atestiguados unos cuantos *Ybray* alternando con Ybraym como la forma característicamente navarra del Ibrāhīm árabe: Ybray de Goadalajara, Ybray de Roxores, Ybray el Royo o Ybray de Taraçona están recogidos en unas cuentas de las rentas del rey de lo recogido en Valtierra en 1424, mientras que la mujer de un Ybray de Vatal es mencionada en las testificaciones sobre un hurto que tuvo lugar en la morería de Tudela el 15 de enero de 1513[7].

Pensamos entonces que es esta forma onomástica la que aparece recogida en el *Breve Compendio* bajo la forma de su transcripción aljamiada, un B(a)ray que correspondería a un antiguo Ibrāhīm evolucionado por el habla de los habitantes del reino de Navarra y que sería una de las formas utilizadas por éstos en pleno siglo XVI.

Esta presencia de Navarra relacionada con el *Breve Compendio* no es, al menos como sospecha, nueva. Ya Julián Ribera y Miguel Asín –y así lo recoge también Harvey en 1958– en su Catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados se habían hecho eco de lo escrito por un morisco en el manuscrito número LXII de la Junta, quien señalaba: "Y anxí mexmo lo hallamox en otro libro en la Ribera que xe llama el brebe compeño, que fue xacado de un mançebo muy xabio y de un alfaquí con él, y fue corregido de los xabios de

7. Mercedes GARCÍA ARENAL y Béatrice LEROY, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, Madrid, 1984, docs. XXXV (pp. 116-117), XLVII (p. 130), también pp. 21, 24 (n. 6), 29; a título de ejemplo, p. 44n., venta de bienes en mayo de 1516 en Tudela: "Primeramente vna casa mia que yo he y tengo situada en la dicha moreria en el barrio llamado de Vililla en la caleja de mastre Ybray, que afruentan de la vna parte con casas de Mahoma Atorrelli et de la otra parte con casas del dicto mastre Ybray (...) et de la otra parte con casas de Jayel Cortobi, alfaqui de la dicta moreria (...). Item vn guerto mio ... que afruenta de la vna parte ... , et de la otra parte con guerto de Ybray Vatal, moro vezino de la dicta moreria...". También en Ikio OZAKI («El régimen tributario y la vida económica de los mudéjares de Navarra», *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, 16, 1986, pp. 319-368) se halla recogido un "Ybray el Bayo" (p. 365, n. 221) en un documento de 1516 acerca del derecho de agua en Cortes.

Aragón y de los alfaquíex..."[8], lo que había llevado a pensar a Harvey como posibilidad, rechazada finalmente por él, que la aljama de la que Reminŷo era alfaquí no era Cadrete, cerca de Zaragoza, sino Cadreita, en la Ribera del Ebro en Navarra[9].

Sería entonces un Ibrāhīm de Reminŷo navarro, posiblemente antiguo alfaquí de la aljama de Cadreita, que escribe indudablemente en Aragón su tratado. Por supuesto, esta misma explicación es válida para el otro *Baray* que aparece en el *Breve Compendio*, Baray de Balera o Ibrāhīm de Valera, el muftī y sedichén (quizás un raro participio en el sentido de "sedente", "tener la sede")[10] de Almagro, a quien es solicitada una *fatwà* sobre una cuestión económica. Pero, claro, también es aplicable al Baray que aparece en la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo, Baray González de Ávila. Sería la forma navarra del nombre (consagrada ahora casi como "forma aljamiada") la que el autor utiliza continuamente en todas las ocasiones en las que en el texto aparece un Ibrāhīm contemporáneo a él[11], por más que los otros dos personajes probablemente no se autodenominarían así[12].

Otro punto oscuro del texto de Cambridge puede venir en apoyo de esta hipótesis: en el conocido pasaje del manuscrito en el que Reminŷo habla con Fray Esteban Martel (pasaje que más adelante comentaremos completo), el fraile carmelita, ante la queja hacia el Papa que efectúa el alfaquí navarro respecto a la situación de los musulmanes, hace referencia a un decreto:

> "Yo [*i.e.* Reminŷo] le respondí que me espantaba de su santidad aber consedido y decretado tal cosa, y respondióme que el Papa no abía consentido en ello, sino que por el decreto Mantuano nos abían sentensiado y que firmó su santedad la sentensia por engaño de siertos cardenales franseses que conspiraron contra nosotros".

---

8. J. RIBERA y M. ASÍN, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, p. 71. *Vid.* L.P. HARVEY, «Un manuscrito...», p. 51, n. 1.

9. Aunque piensa que la mención de la Ribera [del Ebro] se adecuaría mucho mejor a la población navarra que a la aragonesa, dada la total semejanza nominal de la población del manuscrito con el Cadrete zaragozano, Harvey se inclina finalmente por una patria aragonesa para Reminŷo: *The Literary Culture...*, p. 372. Pascual MADOZ (*Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de ultramar*, Madrid, 1846, tomo V, p. 232) ofrece como nombres antiguos de la población navarra *Quadreyta* y *Cadereyta*.

10. *Vid.* J. COROMINAS, *Diccionario Crítico-Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, 1974, vol. IV, s.v. "Sentar", s.v. "Ser", donde Corominas habla de la confusión en la evolución del castellano entre las formas verbales de ESSE y de SEDERE y que ha dado formas como *sedié* o *sedién*, atestiguada ésta última en Berceo.

11. Sólo entre sus contemporáneos, puesto que también aparecen en el *Breve Compendio* referencias al Ibrāhim por antonomasia, el Abraham coránico, citado por su nombre árabe correcto (*Breve Compendio*, fol. 6v. *apud* G. WIEGERS, *Yça Gidelli...*, p. 161; fol. 246r. *apud* Jacqueline KARP, *El manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge (folios 237v-249r). Introducción, texto y glosario*, Toulouse, 1978, mémoire de maîtrise inédita, p. 76).

12. *Vid.* María Teresa NARVÁEZ, «Nozaita Kalderán: partera y experta en el Corán», *La Torre*, n.e., 3-4, 1987, p. 507.

Sin embargo, tal referencia concreta a ese "decreto Mantuano" no parece servir de ayuda toda vez que no es conocido, o, al menos, no ha sido hallado por los investigadores, un decreto con ese nombre en asunto alguno referido a España o a los moriscos; no parece existir ningún decreto firmado en Mantua, o por algún Papa de Mantua, o algo parecido castigando a los mudéjares. Pienso que, en esta ocasión, Reminŷo no está utilizando ningún patronímico, sino, igual que antes, un navarrismo algo adaptado. En la *Enciclopedia del Idioma* de Martín Alonso[13] se registra la voz *"Mantuana"* como un navarrismo por "Paliza, tunda", esto es, la forma característicamente navarra para la misma acepción de la voz castellana *"Manta"*[14]. De esta manera, Ibrāhīm de Reminŷo está haciendo referencia no al origen geográfico de tal decreto, sino a su consecuencia: está hablando, con este navarrismo, de un decreto punitivo o castigador que obliga a los mudéjares navarros a salir de su suelo de origen.

Quedaría pendiente la difícil cuestión del apellido del mudéjar navarro, aunque, una vez establecida su identidad navarra, no parece el problema más importante. Harvey señaló que en la obra de Pascual Boronat había encontrado el apellido Remincha[15], lo que indicaba que no era un apellido desconocido entre moriscos. En efecto, en la obra de Ana Labarta sobre la onomástica de los moriscos valencianos se encuentran anotados los apellidos Remincha y Reminga como pertenecientes a dos moriscos procedentes de Aragón, esto es, un morisco y una morisca tagarinos[16].

¿De dónde podría proceder el apellido? Éste es un aspecto de la investigación que todavía no ha dado sus frutos; la *ŷīm* que acompaña a la *n* en el apellido daría *j* en castellano (con pronunciación, probablemente, fricativa prepalatal)[17], Ibrāhīm de Reminjo, pues, y *ch* o *x* en catalán o valenciano (Ibrahim de Remincho), aunque pensamos que no habría que descartar un posible reflejo de *ñ*[18]. En documentos árabes de la zona de Tudela Mercedes García Arenal ha certificado que las palabras aljamiadas que allí se encuentran no transcriben la *ñ* como es usual en aljamiado, es decir con *nūn* con

13. Martín ALONSO, *Enciclopedia del Idioma. Diccionario Histórico y Moderno de la Lengua Española (siglos XII al XX), Etimológico, Tecnológico, Regional e Hispanoamericano*, tomo II, Madrid, 1958, p. 2704.

14. *Vid.* María MOLINER, *Diccionario de Uso del Español*, Madrid, 1989, tomo II, p. 340.

15. L.P. HARVEY, *The Literary...*, p. 371. *Vid.* Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901, vol. I, p. 586: Francisco Remincha, Valencia, 1577.

16. Ana LABARTA, *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, 1987, p. 225: Remincha, un morisco tagarino vecino de Paterna en 1578, y procedente de "Fuentes de hebro"; Reminga, morisca tagarina avecindada en Bechí o Vall d'Uxó.

17. *Vid.* Álvaro GALMÉS DE FUENTES, *El libro de las batallas. Narraciones épico-caballerescas*, Madrid, 1975, tomo II, p. 23.

18. *Vid.*, por ejemplo, María Teresa NARVÁEZ, «Preceptos para la vida cotidiana: Ética, moral y buenas costumbres en un capítulo de la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid-Oviedo, 1985, vol. II, pp. 621-630.

tašdīd (ّ), sino con >ny<[19]. Ya que el *Compendio* fue posteriormente copiado por un copista aragonés, podría quizá pensarse, de la misma forma que con Baray, en un resto dialectal de la zona navarra en el nombre del autor, puesto que en el resto de la obra el uso de *ñ* parece responder a lo que es norma en la literatura aljamiada. En este sentido, aunque por ahora a mero título de inventario, hay que señalar que en el siglo XV está atestiguado en Navarra el apellido "de Minha"[20].

LA COMUNIDAD MUDÉJAR NAVARRA

La comunidad mudéjar y morisca navarra, un poco en consonancia con la propia historia general de la región, no ha sido, ni mucho menos, objeto de la misma atención crítica que han merecido las mismas comunidades de Castilla y Aragón. Sólo recientemente una serie de trabajos monográficos inició esta línea de investigación acerca de unos grupos sociales todavía mal conocidos[21].

La zona de la Ribera del Ebro, la merindad de Tudela, fue la única donde permaneció población musulmana tras la conquista cristiana de Tudela en 1119 por Alfonso el Batallador[22]. Región extraordinariamente rica desde el punto de vista agrícola, un importante número de musulmanes prefirió seguir allí establecido amparado por una serie de ventajosos fueros otorgados por el monarca, que buscaba evitar el éxodo masivo de un notable contingente de población y de una mano de obra experta.

La aljama de la capital, Tudela, junto con otras aljamas menores como las de Cortes, Fontellas, Ablitas, Monteagudo, Valtierra, Cascante o Cadreita albergaban una considerable comunidad de mudéjares que, bastante cohesionados y con una presencia de cierta fuerza en la sociedad navarra, tuvo un discurrir secular, bajo la autoridad cristiana, bastante estable y uniforme comparado con el de sus correligionarios castellanos o aragoneses. Este tranquilo discurrir hace que los reyes navarros concedan como contrapartida a los mudéjares unos privilegios que colocan su estatuto por encima del de sus vecinos.

19. Mercedes GARCÍA ARENAL, «Documentos árabes de Tarazona y Tudela», *Al-Qanṭara*, III, 1982, pp. 27-72.

20. *Vid.* Ricardo CIERBIDE MARTINENA, *Censos de población de la Baja Navarra (1350-1353 y 1412)*, Tübingen, 1993, p. 137.

21. *Vid.*, aparte de los citados de García Arenal y Ozaki, Mercedes GARCÍA ARENAL, «Los mudéjares en el Reino de Navarra y en la Corona de Aragón. Estado actual de su estudio», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1986, pp. 175-186.

22. *Vid.* José María LACARRA, «La fecha de la conquista de Tudela», *Príncipe de Viana*, VII, 1946, pp. 45-54.

El funcionamiento interno de las aljamas navarras dentro de estos siglos ha sido también parcialmente dibujado en estos estudios y, teniendo en cuenta las peculiaridades aludidas de unas ventajas más frecuentes generalmente de carácter fiscal y laboral otorgadas por los reyes de Navarra, su funcionamiento no parece diferir mucho del resto de las aljamas peninsulares. Importa, sin embargo, remarcar un fenómeno: en las aljamas navarras el guía espiritual de la comunidad, el alfaquí, suele asumir también las tareas de escribano. A su función de maestro y mentor de asuntos religiosos añade su función de escribano, por ser, posiblemente, una de las escasas personas que todavía conserva conocimientos (en qué cantidad no lo podemos precisar) de la lengua árabe, que, por los documentos existentes, parece no haberse perdido completamente en Navarra, incluso entrado el siglo XVI[23].

Ésta es la situación que se va a mantener hasta 1516, año en que los mudéjares desaparecen como tal comunidad en Navarra. Dentro de la política exterior diseñada por Fernando el Católico a comienzos del siglo XVI Navarra quedó contemplada como un objetivo fundamental de sus aspiraciones, por formar el reino norteño una importante pieza territorial que oponer en su litigio con Luis XII de Francia, a la sazón declarado cismático por el Papa Julio II a causa de la convocatoria del llamado "conciliábulo de Pisa" en septiembre de 1511. Este concilio, reunido por el rey francés para derrocar al pontífice, provocó la reacción papal y la formación en su contra de la Liga Santa, formada por el propio Papa, Venecia, Suiza y Fernando el Católico.

Cuando el rey de Navarra Juan III Albret firmó en Blois una alianza secreta en junio de 1512 con el monarca francés, Fernando hizo circular públicamente los términos de tal tratado y decide la marcha contra Pamplona. Pero, para conceptuar y asegurar su marcha contra Navarra como la liberación de un pueblo del yugo de un príncipe cismático, solicita del Papa una bula que excomulgase a los aliados navarros del rey francés y santificase su acción contra ellos[24]. Aunque Fernando la dé desde un principio por otorgada –y, de hecho, conquiste bajo esa bandera Navarra ese mismo verano–, la bula papal se hará esperar, para desespero suyo[25], hasta el 18 de febrero de 1513, en que verá la luz la bula *Exigit contumacium obstinata protervitas*.

---

23. "A pesar de la temprana fecha de la conquista cristiana y del aislamiento de los mudéjares navarros respecto a tierras islámicas, este conocimiento [del árabe] parece haberse mantenido más vivo que en otras regiones mudéjares. Aunque el hecho de que escribano, alcadí o alfaquí, o alfaquí y escribano sean generalmente una misma persona demuestra que tales conocimientos no abundaban, el hecho de que existieran, y de que los mudéjares se aferraran a ellos, dan prueba de la relativa importancia y de la cohesión interna de esta minoría y de que su estatus era comparativamente superior al de los mudéjares de otras regiones, puesto que les permitía mantener rasgos culturales en otros erosionados hasta la desaparición", M. García Arenal, *Moros...*, p. 38.

24. *Vid.* Luis Suárez Fernández y Manuel Fernández Álvarez, *La España de los Reyes Católicos*, tomo XVII de *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1969 (r.), pp. 721-725.

25. *Vid.* la correspondencia de Fernando mostrando su impaciencia sobre este asunto con su embajador en Roma Jerónimo de Vich publicada por el barón de Terrateig, *Política en Italia del Rey Católico*, Madrid, 1963, vol. II, pp. 214-215.

Ya en esa fecha, Navarra era castellana *de facto* tras su conquista en 1512 por las tropas del Duque de Alba. La capital de la Ribera del Ebro, Tudela, recibió la visita del rey Fernando el mes de octubre, y juró en ella los fueros y privilegios de la ciudad y la morería. Sin embargo, en las Cortes de Castilla reunidas en Burgos en 1515, en las que Fernando en su discurso hará referencia solemne a la bula papal de dos años antes, queda sancionada la anexión de Navarra a Castilla y las leyes del reino castellano pasan a regir completamente al nuevo territorio[26].

Entre estas leyes que pasan a aplicarse ahora ya a Navarra está, por supuesto, la célebre pragmática de 1502, que obligaba a los mudéjares a la dura opción de convertirse al cristianismo o salir desterrados de las tierras ahora castellanas. Los mudéjares navarros, enfrentados a la fuerza a esta decisión, optan en su mayoría por vender sus bienes en la primavera de 1516 y marcharse apenas unos kilómetros al sur, al reino de Aragón, donde todavía perduraría el estatuto mudéjar hasta 1525. Apenas se tienen escasas noticias acerca de si quedaron moriscos en las tierras de Navarra; Henry Lapeyre no tiene en cuenta a Navarra en su clásica obra, mientras que otros estudiosos apenas dedican algún espacio a los mudéjares navarros y absolutamente nada a los moriscos, como si su existencia acabase en 1516, cuando parece ser que, si bien escasos en número, sí quedó población musulmana, ahora morisca y criptomusulmana, en la merindad de Tudela[27].

El Breve Compendio. Un mudéjar navarro en Aragón

Ya algunos de los pasajes de la obra publicados por Harvey llamaban un tanto la atención por lo que suponían de remitir a una autoridad superior que revisara y consultara la obra que Reminŷo y el Mancebo tenían entre manos: se hace continua mención (ver textos anteriores) a los alimes y alfaquíes del reino de Aragón que, presuntamente, ayudan, acuerdan y corrigen este texto del tratado religioso. Y señalo que presuntamente porque cabe interrogarse sobre qué tipo de sabios islámicos son estos alimes y alfaquíes aragoneses que realizan encargos de tratados religiosos para después corregirlos y consensuarlos ellos mismos. Podría tratarse quizá de un grupo de mudéjares aragoneses de buena posición económica que encargan esta obra como una acción piadosa en beneficio de toda la comunidad[28].

---

26. *Vid.* Manuel Colmeiro, *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla*, Madrid, 1884, Parte Segunda, pp. 85-91.

27. *Vid.* Mercedes García Arenal, «Los moros de Tudela (Navarra) en torno a los años de la Conversión (1515)», *Les Morisques et leur Temps*, Paris, 1983, pp. 73-102.

28. Como lo hará en el exilio tunecino en la primera mitad del siglo XVII el mercader morisco aragonés Muhammad Rubio, de Villafeliche, quien paga de su bolsillo las traducciones castellanas del árabe que conforman el manuscrito D. 565 de la Biblioteca Universitaria de

Con todo, y aceptando las palabras del manuscrito, el que la intervención del Mancebo sea acordada y corregida por esta "comunidad de alfaquíes" nos puede parecer, hasta cierto punto, lógico dado su origen castellano, y así lo reconoce el morisco autor del manuscrito LXII de la Junta ("...por cuanto el autor del libro era castellano..."), pero lo que ya no resultaría tan claro es por qué, si Ibrāhīm mismo es un alfaquí aragonés, la necesidad de corrección por parte de sus compañeros y coterráneos aparece tan evidente.

Creo que la explicación más plausible iría en el sentido indicado: B(a)ray, o Ibrāhīm, es también una persona foránea, un extranjero en Aragón, a donde ha ido desde Navarra a buscar refugio tras la conversión forzosa y donde se ha establecido para poder seguir, suponemos, con su labor de alfaquí.

Pero es que él mismo nos deja constancia en el manuscrito de Cambridge de que Aragón ha sido para él tierra nueva de llegada. En el párrafo que incluyo a continuación, que no había sido editado por Harvey en su trabajo de 1958[29], nuestro alfaquí comenta una *jutba* que ha oído en Aragón de boca de un sabio:

> "Dixo un ᶜālim deste rreyno, hablando de nuestro enserramiento, 'Yo bien conosco que somos en una temporada de grande espanto, mas no por esto dexara Allāh de darnos cawtorizada si dexamos el poroo de nuestro poderío en lo que toca al presebtario mandamiento. Y a cuanto la monestansa, todos la podemos usar por la bía previleŷada, y con los cantares aŷenos por donde los cristianos hazen salba, pues todo cabe debaxo de buena disimulansa, porque la buena doctrina no la puede bedar ninguna ley por umana que sea, y no dexarán los nuestros dichos, si son buenos, y cuando uno da su voluntad de la mano, no está muy aparte su buena feoza. Esto dixo en su aljuba un día de alŷumu'a con otros dichos de gran documensia para nuestras almas, y de grande consuelo para nuestras aflisiones, plege a su bondad oyga nuestro duelo, y dé lugar a la buena retornada nuestra".

Y concluye Reminŷo:

> "El ber unos ᶜalimes tan onrrados me daba mucho contento el hazer asiento y reposo en Aragón, sino que me destrosía ver la tierra tan infisionada por todas partes, y ver el addīn tan sin podosia que no abía ningun onor enta los presebtos; los más pasaban abadadamente con una creyensia y fe simple, pensando aquello les bastaba para su salvasión"[30].

Bolonia; *vid.* Juan PENELLA, «Introduction au manuscrit D. 565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne», en M. de EPALZA y R. PETIT, *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Tunis, 1973, pp. 258-263. De cualquier forma, la investigación sobre la pervivencia de autoridades islámicas en Aragón no está cerrada: todavía en 1447 persistía una *madrasa* en la ciudad de Zaragoza desde la que escribe el alumno Muhammad ibn Ibrāhīm ibn ᶜAbd Allāh Ṣabaṭūn de Teruel; ver D. GASCÓN y GUIMBAO, *Miscelánea Turolense*, Madrid, 1901; ed. facsímil, Teruel, 1993, p. 392. J. RIBERA, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, tomo I, pp. 361-352.

29. Sí lo señalaba sin embargo en su tesis doctoral, *op. cit.*, p. 370, dentro de la aclaración de autoría de diversos párrafos del *Breve Compendio*.

30. *Breve Compendio*, f. 126v. *Vid.* L.P. HARVEY, «El alfaquí...», p. 219.

Ya Harvey había hecho notar su extrañeza ante el tono de este último párrafo, que no parece hecho por un natural de esas tierras, sino por alguien "que se interesa por los cambios producidos en una sociedad que no es la suya"[31]. Pienso que el texto es claro: Ibrāhīm ha hecho asiento y reposo en Aragón, se ha establecido allí después de un viaje y desde esta nueva tierra, como forastero, comenta qué es lo que dicen las autoridades religiosas aragonesas sobre la situación de la religión en su tiempo.

Y creo, además, que el propio Ibrāhīm desliza, más o menos disimuladamente, en un momento de su discurso su verdadero lugar de procedencia. Ya se ha visto cómo el morisco del ms. LXII de la Junta habla de la Ribera relacionándola con el *Breve Compendio*. Posiblemente el propio alfaquí también: en un momento del pasaje anteriormente citado en que Ibrāhīm ha hablado con fray Esteban Martel, el autor incide en su método de trabajo para la obra y desarrolla toda una *captatio benevolentiae* para resguardarse de las críticas acerca de la oscuridad de los vocablos empleados, del mal uso de la morfología árabe y de su mala intelección de algunos términos. Escribe entonces Ibrāhīm: "y serán alŷamiᶜados como se vene [*¿sic*? = ¿ven? ¿viene?] de una tierra a otra y de una ribera a otra y de un lugar a otro van los vocabulos disfrasados" esto es, los vocablos cambian de forma según la zona en la que uno se encuentre, mutan su morfología de una tierra a otra o bien, aclara Reminŷo, "de una ribera a otra". Esta alusión creo que a la Ribera del Ebro como frontera natural sólo puede venir, a nuestro juicio, de alguien que la conoce desde ambos lados y que puede ser consciente de las peculiaridades lingüísticas de cada zona.

Por otra parte, en esta misma parte del texto y en otra, están las claras referencias a Francia. Si son primero, en el texto que veremos más adelante, unos cardenales franceses los que parecen convencer al Papa para que firme un decreto de conversión obligatoria de los mudéjares, más adelante, volviendo a hablar de esa conversión general y forzada, escribe Ibrāhīm: "...que vino a todos en general que mandaban batear a todo muçlim, que los ajenassen a Françia sin probiçión ni dinero..."[32] esto es, vino una orden de expulsión general de todos los musulmanes, pero esta expulsión no a cualquier lugar ajeno, sino concretamente a Francia. Pienso que la mención de un destino tan concreto sólo puede hacer referencia a una comunidad que tenía al reino de Francia como una tierra próxima y familiar, a la comunidad de mudéjares navarros que hubo de plantearse si su exilio habría de hacerlo por el cercano sur o por el vecino norte.

De esta manera, si tomamos como punto de partida la nacionalidad navarra del alfaquí Ibrāhīm de Reminŷo huido a Aragón, los datos que se han venido utilizando para datar el texto del *Breve Compendio* pueden ser con-

31. *Ibídem.*

32. *Breve Compendio*, fol. 240r. *apud* Jacqueline KARP, *El manuscrito...*, p. 40.

templados desde otro punto de vista. Como es sabido y se ha repetido aquí, la principal fuente de estos datos es el notable pasaje del manuscrito de Cambridge que hemos usado fragmentariamente hasta ahora y en el cual Bray de Reminŷo nos relata una conversación que tuvo tiempo atrás, probablemente en Cadreita, con un fraile carmelita amigo de su familia, amigo al que trata con extrema familiaridad:

> "Acuérdome del año de nuestra conversión[33] que un amigo mío muy onrrado, con quien yo tenía grande amistad, y era frayle de los Carmelitas, que se dezía fray Esteban Martel, muy amigo de los moros deste reyno más que a las otras partes, y como supo que nos abían sentensiado para que fuésemos cristianos por fuersa, embióme el amor [¿*sic*? = ¿a llamar?] con un criado de la casa de su padre, que yo residía en la alŷamaᶜa de Cadrete en aquella sazón. Yo hize luego lo que debía, y llegando a su casa, donde me aguardaba, así como me bio, me hizo gran salutasión, y tomóse a llorar, medio cubierto su senblante, y hízome sentar a su mesa, que era ora de comer, y dióme granadas y confitura de Valensia, y la postre un pedaso de carne asada, aunque él no la comía, por ser aquél domingo de su pasión. Después de aber comido, entramos en el estudio de la casa de su padre, y con lágrimas me dixo: ¿qué os parese señor Bray, desta comotansa y poca cristiandad que an usado con vosotros? Yo digo de mi parte, con dolor de mi corasón y de mi ánima, que os an echo gran sinrrazón. Yo le respondí que me espantaba de su santidad aber consedido y decretado tal cosa, y respondióme que el Papa no abía consentido en ello, sino que por el decreto Mantuano nos abían sentensiado y que firmó su santedad la sentensia por engaño de siertos cardenales franseses que conspiraron contra nosotros. Y después de muchas cosas le dixe que abían mirado mal por la onrra de su Dios, y debían bastar los denuestos que le hazían cada año por las calles, y me respondió, más avisado de lo que yo pensaba, diziendo que no éramos en tiempo de grasias, sino de lloros. Y tuvo este amigo tanta compasión de nosotros, que no sesaba ŷamás delante los perlados y cabildos de argu^{c}ir y distinar contra todos aquéllos que tal consintieron, y hizo conbocansa con otros muchos para hazer comotansa y redeargu^{c}ir contra su maŷestad y sus asistentes, y lo hiziera, sino que murió de allí a dos meses, y me encomendo le hiziese obsequias si acaso moría, porque le vesité en su enfermedad, y yo lloré su muerte, porque fue muy leal amigo. Y después acá siempre fue nuestro addīn flaqueando, y serraron las mesquidas dentro de tres meses, por lo cual muchos ᶜalimes se desaŷonaron, hasta que fue su duelo reposado, y yo comensé esta obra ocho años después de la dicha conversión, con ayuda de un escolano de buena doctrina, avisado y de largo sarḥe; era natural de Arévalo, y dezía que su madre fue cristiana veynte sinco años, y con su ayuda hize lo más desta copilasión, a loor y grasia de nuestro grande y verdadero Allāh, señalando algunas aleyas de nuestro onrrado alquren, de donde se tomó lo más deste conpendio, en espesial los actos del serbisio que se debe a su dibina bondad, con las demás virtudes que pude alegar de autores graves, ᶜalimes, naḥues y tafṣires antigos, y otros volumes de los usos alŷamaᶜales, que todo venía por mano diestra examinado y usado con decreto naḥual,

33. Nota del copista al margen: "cuando nos baptizaron".

> reformándolo todo lo meŷor estilo que supe coleŷir, por la grande ansianidad de los vocablos que defendían contra nuestro trabaŷo, no porque no tuvieron aquellos meŷores cabidas de siensia y prudensia que nosotros, sino que era nesesario remedar aquellos vocabulos y volverlos a nuestro tiempo. Al fin, no desanparando nuestro onrrado alquren, proseguimos esta obra hasta que Allah nos de parzida contra la temoransa de nuestros enemigos, que ya comensaban a distinar contra nosotros con pugnensias de ribtos cada ora, y nos enplazaban por casos leves, vedándonos sus mesmas libertades, y revocándonos toda derechura. Pues si acaso en este compendio se hallara alguna demensia, a más de los vocabulos mal derivados, remítanlo a lo más sierto con silensio, hasta que se vea la duda lo meŷor que puedan, de mano en mano comunicándolo con quien meŷor entienda nuestra ley y sunna, y también puede aber yerro en los vocabulos mal entendidos, y serán alŷamiᶜados como se vene [*¿sic?* = ¿ven? ¿viene?] de una tierra a otra y de una ribera a otra y de un lugar a otro, van los voçabulos disfrasados, en espesial en España, que hurtan de todas las lenguas, y por esta vía se suelen menguar las escribturas y van a dar contra los escritores. Y por esta causa debía dezir ᶜOmar Bey: e fiado mi siensia en ŷente pobre, y con lisensia de Allāh dixo más: el leedor que estará sobre duda hinque un clabo hasta que sea absuelto"[34].

Tomando como punto de partida que la conversión a la que se refiere el texto es la conversión forzada de los mudéjares aragoneses, Harvey postulaba que la conversación debió de tener lugar en los años 1525 ó 1526, a los que si se añadían los "ocho años después" a los que se refiere el texto nos daba los años entre 1533 y 1535 como fecha de redacción del manuscrito[35]. Ahora bien, si pensamos que la conversión obligada a la que se refieren Ibrāhīm y fray Esteban Martel es la de los mudéjares navarros, tenemos una fecha diez años anterior a la propuesta. Como hemos visto, en 1515, tras la conquista por parte del duque de Alba, las leyes castellanas pasan a regir a Navarra y, por tanto, los moriscos son obligados a elegir entre la conversión o el destierro. Si pensamos en ésta como la fecha aproximada en la que tuvo lugar la conversación y le añadimos los ocho años de los que habla Reminŷo, tenemos 1523 como la fecha más temprana en que se comenzaría a escribir el *Breve Compendio*. Es decir, una fecha en la que si bien ya estaba cercano el fin del estatus mudéjar aragonés, todavía los musulmanes de aquel reino podían mantener su fe públicamente.

Y es que, creo, nada de lo que conocemos del texto del manuscrito de Cambridge nos obliga a pensar que en el momento de su redacción el islam esté completamente vedado en las tierras aragonesas. Si se lee detenidamente el texto anterior, se comprueba que el alfaquí Ibrāhīm pide ayuda a Dios porque los enemigos de la comunidad musulmana *comenzaban*, digamos, a polemizar o a actuar contra ellos, por cuestiones de ritos o por casos leves,

34. *Breve Compendio*, ff. 4r.-5v. *apud* L.P. HARVEY, «Un manuscrito...», pp. 69-70.

35. *Vid.*, sin embargo, una última matización planteando un adelantamiento de la fecha, hasta antes de 1525, hecha por el propio HARVEY en «El alfaquí...», p. 218.

vedando sus libertades y revocando sus derechos (*toda derechura*): es decir, que en el momento de redacción de la obra, la comunidad islámica aragonesa todavía tiene libertades y derechos, es todavía una comunidad mudéjar que, aunque va viendo paulatinamente recortados sus usos religiosos, todavía puede profesar públicamente su fe musulmana en los años inmediatamente anteriores a 1525. Lo que Ibrāhīm está viviendo en el momento que compuso su tratado islámico es esa fase final del mudejarismo aragonés en la cual la práctica islámica estaba ya erosionada y amenazada, pero continuaba siendo legal.

Para sostener esta afirmación pueden ser extrapolados otros indicios a partir del *Breve Compendio*: en primer lugar, el hecho mismo de que el alfaquí navarro y el mancebo castellano compongan un libro, posiblemente por encargo de la comunidad musulmana aragonesa, y consensuado y corregido por esta misma, es un dato que parece llevarnos de forma inequívoca a la época mudéjar, en la que fueron escritos la gran mayoría de los textos aljamiados que fueron posteriormente, ya en época morisca, copiados de forma sucesiva.

Asimismo, la declaración que hemos visto de Ibrāhīm en el sentido de haber encontrado consuelo por estar en tierras de Aragón escuchando una jutba el día de la reunión de la comunidad islámica ("un día de alŷumu'a") no parece ser la de alguien que se encuentra dentro de una comunidad que ha de mantener a toda costa oculta su fe islámica.

Todos estos datos, pues, nos llevan a la conclusión de que Ibrāhīm de Reminŷo fue un alfaquí navarro que, tras el mandamiento de expulsión de los mudéjares de Navarra en 1515, cruzó la frontera en dirección a Aragón, donde se estableció y donde años más tarde, en 1523 ó 1524, emprende la redacción de un compendio de la ley musulmana en colaboración con el Mancebo de Arévalo.

Ibrāhīm de Reminŷo y el Mancebo de Arévalo

Una colaboración ésta para escribir un tratado que, sin embargo, no ha podido ser evaluada con exactitud. A excepción de aquellos fragmentos en los que aparece el nombre explícito de uno u otro autor o algún dato concretísimo que puede ser adscrito sin dudas a uno de ellos, lo cierto es que la obra aparece como un *continuum* en el que en ningún momento se hacen afirmaciones de autoría parcial de tal o cual parte del tratado.

Conviene, empero, fijarse de nuevo en el encabezamiento del *Breve Compendio* puesto que es él la más firme referencia que seguimos teniendo en este punto. Según este texto, la responsabilidad material total de la obra, es decir, quien "acopiló" el texto, recae sobre el alfaquí Ibrāhīm de Reminŷo. Para esta labor fue ayudado por muchos "ᶜalimes" del reino de Aragón y, en

especial, por el Mancebo de Arévalo. De qué índole fue esta ayuda es algo que hemos de suponer nosotros, pero quien ha redactado estas líneas parece poner conceptualmente al mismo nivel ambas ayudas, poniendo sobre la del Mancebo un acento intensificativo. Es decir, que si podemos suponer que los "muchos ᶜalimes" no le ayudaron a redactar su texto, cabe también esta misma suposición para el Mancebo.

De hecho, los verbos que aparecen en el *Breve Compendio* haciendo referencia a su manufactura concreta (*i.e.* "acopiló", "comensé esta obra", "hize lo más desta copilasión", "virtudes que pude alegar de autores grabes", "rreformándolo todo lo que meŷor estilo que supe coleŷir"...) están en singular y hacen referencia clara a Ibrāhīm, mientras que el Mancebo es siempre presentado al lado del verbo "ayudar". Naturalmente, es conocido que hay fragmentos del manuscrito que presentan vivencias del Mancebo en primera persona, con la apariencia de haber sido relatadas por él mismo, lo que ha llevado siempre a la crítica a la cuestión de que quién es el que está escribiendo en cada momento.

Creo que la respuesta se halla en estos mismos dos verbos que hemos empleado: relatar y escribir, dos fases distintas, pero que pueden ser complementarias a la hora de la composición de un texto. Nuestra hipótesis es que el *Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna* es todo él la obra material de un solo autor: el alfaquí navarro Ibrāhīm de Reminŷo, quien, impelido a escribir un tratado legislativo islámico en Aragón, acude a cuantas personas puedan ayudarle en su tarea, en especial personas que puedan proporcionarle un bagaje, oral o escrito, en el cual basarse.

Y entre estas personas especialmente el Mancebo de Arévalo. Por qué, de pronto, dos personas ajenas a la comunidad mudéjar aragonesa intervienen en la composición de un tratado a ella destinado no podemos saberlo con certidumbre. Indudablemente sobre sus personas debía de recaer cierta fama de hombres cultivados en el árabe y en el islam y, a tenor del *Breve Compendio* y las obras del Mancebo, a ellos esa fama no debía de molestarles demasiado ni se preocupaban de si era o no justificada.

Es posible que la fama del Mancebo viniera, aparte, por supuesto, de su propia autopropaganda, de haber sido quien llevara y propagara en Aragón el *Breviario Sunní* de Içe Gidelli, uno de los textos que es utilizado con profusión para la confección del *Breve Compendio*[36], aun cuando Ibrāhīm aparece afirmar que es la suya la primera traslación y compilación que sobre estos temas se hace en castellano:

36. *Vid.* L.P. HARVEY, «El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, 1978, pp. 20-41; G. WIEGERS, *Yçe Gidelli...*, pp. 160-162; id. «Isà b. Ŷābir and the Origins of Aljamiado Literature», *Al-Qanṭara*, XI, 1, 1990, pp. 155-191.

"lo más deste conpendio salió de las dichas aleyas y no salió todo del trabajo mío, que yo hallé sarjes en muchos alquitebes / ᶜarábigos y aljemiᶜados reposados, que departían muchas cosas de las que aquí son contenidas en este conpendio, y aunque van los dichos descarriados por ser esta la primera traslasión, no lo atribuyen a poca curiosidad, porque no puede una lectura satisfazerse de la primera alluhada, mas ya podrá cualquier mediana siensia o entendimiento referir y dar salida, pues no tiene que rastrear siensia de ningún arte, porque todo está abocado en el entendimiento natural, sólo que los dichos no se pueden bien ermanar por ser ésta la primera copilasión y los vocablos de muchas tierras"[37].

De la misma forma, quizá la patria navarra de Reminŷo, donde aún se conservaba algo la lengua árabe entre los alfaquíes-escribanos (no, ciertamente, en él), le sirviera como timbre de honor entre los menos expertos mudéjares aragoneses que les acogieron.

El hecho es que, sea por la razón que fuere, Ibrāhīm se lanza a redactar un tratado doctrinal legislativo, digamos, "aragonés", que se basa en sus principales líneas en la obra del muftí castellano Içe Gidelli o Içe de Gebir. Teniendo en cuenta las dificultades de las que nos habla Ibrāhīm en torno al trasvasar vocablos aljamiados de otras partes (de España, podemos pensar), cabe imaginar que la primera "ayuda" que le prestó el Mancebo, siempre dispuesto a "explicar", fue el asesorarle en los términos islámicos castellanos que contiene el *Breviario Sunní* para poder trasvasarlos adecuadamente en el sistema aljamiado aragonés. Es decir, que tendríamos en Ibrāhīm una verdadera labor de redactor y "editor" de textos, de hombre que es capaz de vertir diversas fuentes orales o escritas al sistema aljamiado de Aragón.

Pero, sin duda, este "asesoramiento" del Mancebo a Ibrāhīm no acabaría ahí. Como es sabido, la característica principal que ha sido resaltada de las obras del Mancebo de Arévalo es su uso un tanto peculiar de las fuentes que aduce como de sabiduría islámica tanto para la *Tafçira* como para el *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*: al-Gazzalī, Ibn ᶜArabī o el extraño y misterioso nombre de ᶜUmar Bey, entre otras fuentes, son los nombres míticos que utiliza profusamente el autor castellano para encubrir su conocimiento de la *devotio moderna* y, en especial, de Tomás de Kempis[38], corriente espiritual y espiritualista que, como demuestra la profesora María Jesús Rubiera en este mismo volumen, recorre, vertebrándola, toda la obra del Mancebo.

Y estas citas de autoridad ficticias, míticas pero irreales, aparecen también en el *Breve Compendio*, si bien en menor cantidad que en las obras del

37. *Breve Compendio*, ff. 2v.-3r. *apud* L. P. HARVEY, «Un manuscrito...», p. 67.

38. *Vid.* Gregorio FONSECA, *'Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo' (Edición y estudio del ms. B.N.M. Res 245)*, Oviedo, 1987 (Tesis doctoral inédita).

Mancebo: posiblemente, la simple acomodación de la obra legislativa de Içe Gidelli debió de parecer poco a los dos foráneos de Aragón, quienes, quizá para impresionar a los aragoneses, decidieron insuflar la obra de ejemplares historias personales, aquí de Reminŷo, más allá del Mancebo, difíciles de comprobar en la realidad[39], y eruditas citas islámicas.

Ya hemos visto que los escrúpulos de Ibrāhīm declarando que su obra aljamiada es la primera de su estilo no son muchos, escrúpulos por los que el Mancebo tampoco parece sentir demasiado aprecio. Pensamos que a partir de la redacción de esta obra por parte de Ibrāhīm –obra legislativa en su mayor parte, pero trufada tanto de historias propias como narradas a él por el Mancebo–, el de Arévalo debió de aprender y comprender las posibilidades del sistema que le estaba enseñando el alfaquí navarro en la redacción aljamiada de un tratado islámico: unas posibilidades que le permitirían más adelante, ya en época morisca, componer sus propias obras no en la línea legislativa propia de Reminŷo, sino en la línea plena de espiritualidad propia del autor castellano.

Con el *Breve Compendio de nuestra Santa Ley y Sunna* creo que estamos ante un momento singular del mudejarismo hispano y de la literatura aljamiada. Justo en el momento de máximo decaimiento del islam mudéjar, en Aragón unen sus fuerzas dos singulares personajes para crear un corpus legislativo islámico a semejanza del que existía en Castilla: un redactor de origen navarro, posiblemente más apegado a la estricta redacción de las normas, pero quizá impresionado y, sin duda, influido por las citas islámicas de un castellano de buena formación y aguzado ingenio, quien, tras esta primera experiencia como parte de las voces del *Breve Compendio*, llevará más adelante a la literatura aljamiada, entonces también morisca, a realizaciones de una altura insospechada.

---

39. Con esto no quiero decir que todas las historias y anécdotas personales que aparecen tanto en el *Breve Compendio* como en las obras del Mancebo de Arévalo sean una pura invención, sino que, dada la demostrada inclinación al encubrimiento que padecen estos textos, se debe obrar con cautela a la hora de aceptar como cierto (por lo menos estrictamente cierto) todo lo narrado por el Mancebo y por Ibrāhīm. Un ejemplo: en el relato de Reminŷo con el carmelita Esteban Martel, se ha repetido siempre, puesto que no se ha hallado otra noticia sobre él, la propuesta de María Soledad Carrasco en el sentido de relacionarlo con la acaudalada familia aragonesa del cronista Jerónimo Martel, "decidido partidario de las libertades aragonesas" (*El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*, North Carolina, 1969, p. 43). Sin embargo, otra persona pudo llevar ese apellido, y, curiosamente, otro religioso cristiano: el sacerdote Nicolau Martel (o Martil, puesto que el esquema consonántico árabe admite varias lecturas), profesor criptomusulmán que enseña a fray Anselm Turmeda, convertido después al islam como ᶜAbdallāh al-Tarŷumān, que el Paráclito esperado será Muḥammad y le impone la obligación de convertirse al islam: Míkel DE EPALZA, *Fray Anselm Turmeda (ᶜAbdallāh al-Tarŷumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuḥfa*, Roma, 1971; Madrid, 1994, pp. 208-222. No se trata de afirmar ningún tipo de influencia de un autor sobre otro (la *Tuḥfa* parece ser que no fue conocida en la Península Ibérica pese a su gran fama en el islam), sino de insistir en la precaución que demandan unos autores como el Mancebo y Reminŷo.

NUEVAS HIPÓTESIS SOBRE EL MANCEBO DE ARÉVALO

*María Jesús Rubiera Mata**

ÉPOCA Y CONDICIÓN DEL MANCEBO DE ARÉVALO

El descubrimiento de que Baray de Reminjo era de la *nación navarra*, pues su nombre es la forma (Bray) navarra de Ibrahim y que seguramente fue alfaquí de Cadreita (Navarra), no de Cadrete (Aragón), que presenta en este mismo volumen Luis F. Bernabé Pons, aporta nuevos datos sobre el "Mancebo de Arévalo" con el que escribiera Ibrahim el *Breve Compendio*[1], pues nos permite precisar la cronología de la vida del Mancebo. Así, la conversación de Ibrahim de Reminjo con el fraile Esteban Martel en Cadreita debió tener lugar en 1515 cuando la expulsión de los mudéjares de Navarra; luego, Ibrahim se trasladaría a Aragón donde todavía se podía ser mudéjar y vivir en ambiente musulmán como él mismo dice:

> "[...] El ver unos **alimes*** tan honrados me daba mucho contento el hacer asiento y reposo en Aragón [...]"[2].

En Aragón se encontraría con el castellano de Arévalo y ahora podemos aventurar que fue ocho años después de la expulsión de los mudéjares de Navarra, en 1523, y no ocho años después de la obligada conversión de los mudéjares de la Corona de Aragón, cuando el navarro y el castellano escribieron el *Breve Compendio*[3] que fue corregido "por los sabios de Aragón y los alfaquíes por cuanto el autor del libro era castellano y de gran ciencia en el **adin** del **alislam**"[4].

---

* Universidad de Alicante.

1. L.P. HARVEY, «El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y el "Breve Compendio de Nuestra Ley y Sunna"», *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica. Aragón vive su historia*, (Teruel, 1988), Madrid, 1990, pp. 213-222.
2. *Ibídem*, p. 219
3. L.P. HARVEY, «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus*, 21, Madrid, 1956, p. 52.
4. Manuscrito XII del catálogo *Manuscritos Árabes y Aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.

En cambio la *Tafsira* se escribió más tarde según aparece también en su prólogo, donde el Mancebo describe una reunión de musulmanes en Zaragoza en la que se quejan de los quebrantos que padecen y, especialmente, de que la oración se realiza sin *Imām*, sin almuédano y sin la hora canónica, y es, por tanto, "lluvia de las otoñadas que la recibe la tierra con poco fruto". Y a continuación añade el de Arévalo:

> "Plegue a su Divina Piedad darnos parçida contra tan fieros pertrechos que aún no llegábamos a los ocho años de nuestra conversión, cuando ya se alcanzan los destinos, unos a otros"[5].

Los aragoneses ya tienen los problemas religiosos de los moriscos, no de los mudéjares, pues ya no tienen autoridades religiosas que les guíen desde hace siete años. Estamos, por tanto, en 1532, fecha en la que el Mancebo escribe la *Tafsira* antes de marcharse de peregrinación. Así, pues, podríamos suponer que la actividad como escritor en aljamiado del Mancebo se extiende sobre unos diez años, entre 1523 y 1533 aproximadamente.

Antes de esta fecha hay que situar indudablemente sus visitas a Granada y este adelantamiento temporal en su trayectoria vital corresponde con la posibilidad de su encuentro con personajes granadinos que han vivido la toma de Granada (1492) y confirma la frase de José Benegas:

> "[...] si el rey de la conquista no guarda fidelidad, qué aguardamos de sus sucesores...]"[6].

Esta afirmación parece indicar que aún vive Fernando el Católico (m. 1516). Por otro lado, y según ha hecho ver Serafín de Tapia, los moriscos abulenses viajan con frecuencia a Granada en la primera década del siglo después de la obligada conversión de los mudéjares castellanos en 1502, en busca de un terreno más propicio para seguir practicando su religión. Después la emigración castellana se dirige a tierras de la Corona de Aragón, cuando el ambiente granadino se volvió mucho más difícil[7]. Todo hace suponer que el Mancebo siguió el mismo proceder que el resto de sus compatriotas moriscos castellanos.

Respecto a otras fechas mencionadas en los libros del Mancebo que habría que revisar, es la mencionada por Ibrahim de Reminjo, quien dice en el *Breve Compendio*, refiriéndose a su colaborador:

> "[...] con ayuda de un escolano de buena dotrina, avisado y de largo **sarhe***; era natural de Arévalo, y decía que su madre fue cristiana veinticinco años [...]"[8].

---

5. Ms. LXI del catálogo de la Junta, *op. cit. supra.*
6. L.P. HARVEY, «Yuse Benegas, un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos», *Al-Andalus*, 21, 1956, p. 301.
7. Serafín DE TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, 1991, pp. 310-325.
8. L.P. HARVEY, «Un manuscrito...», p. 70.

Si situamos la redacción del libro en 1523, la conversión al cristianismo de la madre del Mancebo no puede referirse a la de los musulmanes castellanos en 1502, sino que ha de ser anterior. Luego volveremos sobre la fecha de conversión de la madre del Mancebo.

El Mancebo se nos empieza a dibujar como un hombre con unas coordenadas espacio temporales muy concretas: es criptomusulmán castellano. Y ejerce un oficio muy frecuente entre los moriscos castellanos abulenses: no nos referimos al de azadonero, sino al de arriero. Se ha pensado que su oficio era el de azadonero, admitiendo literalmente sus palabras:

> "[...] qué hará un miserable azadonero, que no sabe sino cortar leños en invierno, segar heno en verano [...]"[9].

Pero ¿qué hace un humilde azadonero, un segador de heno, comprando cajas para transportar espadas de lujo, las espadas del Maestro Perrillo? Así nos dice el Mancebo:

> "[...] Yo salí un día de lunes de Almería para subir a San Clemente adonde me aguardaba Ibrahim González de Ávila, que nos hacían dos huchas de espadas un grande maestro que le llaman el Perrillo y nos costaron una dobla cada hucha [...]"[10].

Así, pues, el Mancebo sale de Almería y se dirige a San Clemente (Cuenca) donde le espera un abulense, Ibrahim González, para que les hiciesen dos cajas de espadas del Maestro Perrillo. Son las espadas fabricadas por Julián del Rey, un morisco, por cierto, que llevaba ese nombre por haber sido su padrino Fernando el Católico, siendo conocido además de por el Maestro Perrillo, por el Moro de Toledo[11]. Sus espadas llevaban una marca de un animal que fue conocido por el "Perrillo", marca que se puede ver en una espada jineta de Boabdil que se conserva en la Biblioteca Nacional de París[12]. El hijo de Julián del Rey fue también espadero y su técnica continuó hasta la época de Cervantes que cita en varias ocasiones las espadas del Perrillo, diciendo que Don Quijote llevaba una simple espada y no las cortadoras del Perrillo. Eran espadas de calidad, de lujo, que le cuestan al Mancebo una dobla de oro cada una. Aunque el socio capitalista pudiera ser Ibrahim González de Ávila, el Mancebo se nos presenta implicado en un comercio de

9. L.P. HARVEY, «El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos», *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo,1972)*, Madrid, 1978, p. 31.

10. María Teresa NARVÁEZ, «Nozaita Kalderan: partera y experta en el Corán», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1452-1605)*, Zaghouan (Túnez), 1989, p. 146. Hemos modernizado el texto según la ortografía del castellano actual, dejando sólo las irregularidades fonéticas y sintácticas. Naturalmente leemos Ibrahim por Baray.

11. Enrique DE LEGUINA Y VIDAL, *Arte Antiguo. Los maestros españoles*, Sevilla, 1897, pp. 142-143.

12. J.J. RODRÍGUEZ LORENTE, «La marca del perrillo del espadero español Julián del Rey», *Glaudius*, 3, 1964, pp. 89-97.

lujo, ajeno a la actividad de un humilde segador de heno. Parece un arriero o trajinante inmerso en las redes comerciales de los moriscos abulenses y que ha estudiado con detenimiento Serafín de Tapia[13]. Sólo con este oficio se explica el complejo itinerario del Mancebo que menciona en sus obras las siguientes poblaciones como si hubiese estado en ellas: Almagro, Almería, Astorga, Ávila, Córdoba, Gandía, Granada, Jaén, Málaga, Ocaña, Requena, Ronda, San Clemente, Segovia, Toledo, Valencia y Zaragoza.

La espiritualidad "cristiana" del Mancebo

Si el Mancebo de Arévalo pertenece sociológicamente a su patria natal abulense, también su espiritualidad sólo puede explicarse en el contexto de la espiritualidad de su tierra y de su época. Es en este contexto donde se encuentran las claves de su obra, mucho más que en la espiritualidad musulmana, ausente en sus escritos como ya vieron Luce López-Baralt y Mª Teresa Narváez[14]. El Mancebo de Arévalo se enmarca en la espiritualidad cristiana de su época, que él hace el esfuerzo de islamizar, combinando ambas religiones en el *Breviario sunní*.

La prueba inicial de la filiación del Mancebo con la espiritualidad cristiana de su época es, sin duda, el hallazgo hecho por Gregorio Fonseca de la utilización de *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis por el Mancebo en su obra *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, que el Sr. Fonseca transcribió como tesis doctoral, leída en la Universidad de Oviedo en 1987[15]. El Kempis, la *devotio moderna*, es una de las claves de esta espiritualidad hispánica de entre los dos siglos (XV-XVI), de tal forma que entre 1488 y 1500 hay cuatro ediciones incunables en castellano y dos en catalán de la *Imitación de Cristo*[16], con lo que el Mancebo se nos muestra inmerso en la espiritualidad cristiana de su época y posiblemente el estudio de estos incunables nos daría la clave de la versión del *Kempis* utilizada por el Mancebo.

Pero hay más elementos sorprendentemente coincidentes con la literatura espiritualista cristiana española del primer cuarto del siglo XVI. El Mancebo utiliza la palabra *Ejercicio* para titular la obra en la que cita la *Imitación de Cristo* y ese título es el más usado en las obras espiritualistas del primer cuarto del siglo XVI desde el *Exercitatorio* de García de Cisneros (Monserrat, 1500) hasta los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, escrito

13. Serafín DE TAPIA, «Las redes comerciales de los moriscos en Castilla la Vieja: Un vehículo para sus complicidades», *Studia Histórica*, 11, 1993, Salamanca, pp. 231-243.

14. «Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura Aljamiado-Morisca del siglo XVI», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 36, 1981, pp. 17-51.

15. Mª Teresa NARVÁEZ, «El Mancebo de Arévalo, lector morisco de la Celestina», *Actas del IV Simposium Internacional de Estudios Moriscos*, Zaghouan (Túnez), 1990, pp. 267-278.

16. Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, BAC, I, Madrid, 1976, p. 387.

fundamentalmente en 1522 en Manresa, pero que pasó un tiempo de su vida en Arévalo.

Otra prueba de la coincidencia del Mancebo con los espirituales españoles de su época es la lengua y el lenguaje utilizados. El Mancebo e Ibrahim de Reminjo utilizan según sus palabras:

> "[...] los vocablos [...] serán aljamiados como se viene de una tierra a otra,y de una ribera a otra y de un lugar a otro [...]. Y por esta causa debía decir Umar Bey: he fijado mi ciencia en gente pobre [...]"[17].

Utilizan la lengua vulgar como hacen los espirituales españoles, como García de Cisneros, que afirma algo muy parecido:

> "Compilamos así en vulgar, porque nuestra intención ha sido hacerlo para los simples devotos y no para letrados soberbios"[18].

Pero no se trata de una relación superficial, ya que el Mancebo habla del concepto nuclear de la espiritualidad española del siglo XVI, de la *oración mental*, sólo que la llama con un pseudocultismo, tan frecuentes en el Mancebo, tal vez de *exorare: sordio mental*. El Mancebo como los espiritualistas cristianos recomienda la oración mental metódica:

> "[...] Dice agora Umarbai: ¡Ya muslimes!, aquéllos que deseáis **al-Ŷanna***, pues haced cada día un sordio mental con grande codicia de opramiento, porque es un hecho más relumbrante que he conocido y sea con devoción segura. Da poco o mucho, lo que sea o pueda **dikar***, porque es un aviso muy documental y hase de tomar una posición dedicada, y ha de ser después de **azuhar*** cuando la querrá **dikar***, hasta que dentre la hora de **al-asar***, y no puede ser este sordio para ser puntual, menos de una hora, y si es menos también oirá Allah [...]"[19].

Su contemporáneo, García Jiménez de Cisneros, primo del cardenal, en su *Exercitatorio de la vida espiritual*, ya mencionado, recomienda hacer la oración por la noche, después de completas o de madrugada después de maitines[20]. Ambos no contraponen la oración mental a la vocal sino que propugnan su práctica cuando vacasen -utilizan ambos este verbo- de otras obligaciones. Dice el Mancebo:

> "[...] no puede ser la recluida apta sin exercicio y no se ha de entender el exercicio por el **assala*** sino por lo que se ofrece en horas de vacación cuando el **salih*** toma su devoción y el dotomado se pone en contemplación con tal acordanza como es lo que representa a vislumbre de lo que leyó o de lo que entendió de las escrituras [...]"[21].

---

17. L.P. HARVEY, «Un manuscrito...», p. 70.
18. M. ANDRÉS, *Historia...*, p. 82.
19. *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, B. N. de Madrid, Mss. Res 245, f. 10 v.
20. M. ANDRÉS, *La teología...*, p. 189.
21. *Sumario*, f. 1r y v.

Y García de Cisneros:

> "[...] No sin causa ordenaron los santos padres que en cierto tiempo del día y de la noche vacasen los religiosos a la oración mental [...]"[22].

El propósito del Mancebo al escribir su obra es poner al alcance de todos un libro de espiritualidad en lengua vulgar, pero creando un lenguaje nuevo. Así lo dice su co-autor Ibrahim de Reminjo:

> "[...] por el mejor estilo que supe colegir, por la grande ancianidad de los vocablos que defendían contra nuestro trabajo, no porque no tuvieron aquellos mejores cabidas de ciencia y prudencia que nosotros, sino que era necesario remedar aquellos vocablos y volverlos a nuestro tiempo [...]"[23].

La creación de un léxico nuevo que pueda expresar la nueva espiritualidad, lenguaje que llena las obras del Mancebo de extraños neologismos, pero que también se encuentran en los textos castellanos de los espirituales. El prof. Andrés señala que Gómez García en el *Carro de dos vidas* (Sevilla, 1500) utiliza palabras como sublevación, evagación, soliviamiento y en el *Sol de contemplativos*, traducción del libro de Hugo de Balma (Toledo, 1514), se utilizan entrañal, divinal, asosiego, etc. que están en la línea de los vocablos del Mancebo[24].

Habría, por tanto, que revisar el léxico del Mancebo, no tanto desde el punto de vista filológico sino respecto a su significado espiritualista, porque el Mancebo se está inventando un nuevo lenguaje para expresar su propia experiencia espiritual, que es una de las características de los místicos españoles de la modernidad. Citamos de nuevo a Melquiades Andrés:

> "Vives y nuestros místicos no se ocupan de la naturaleza del alma sino de sus vivencias inmediatas, suministradas por la experiencia cotidiana y enriquecidas con las de los otros, especialmente de un director espiritual experimentado"[25].

Este camino experimental es un signo de modernidad frente al sentido medieval de cotejar continuamente a la Sagrada Escritura e igualmente el Mancebo está mencionando el Corán continuamente, pero apenas incluye aleyas coránicas, nos habla de su experiencia espiritual y se guía de las experiencias –no de los saberes– de otros que funcionan como directores espirituales[26]. Los libros del Mancebo son libros de experiencia espiritual donde una y otra vez se presenta como neófito e ignorante, neófito o "mamantío", tal vez "mancebo" e incluso azadonero -la humildad de iletrado será una ca-

22. M. ANDRÉS, *La teología...*, p. 184.

23. L.P. HARVEY, «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus*, 23, 1958, p. 70.

24. M. ANDRÉS, *Historia...*, p. 89.

25. M. ANDRÉS, *La teología...*, II, p. 167.

26. *Ibidem*, pp. 166-172.

racterística de la espiritualidad española que llega hasta Santa Teresa- que sigue a una serie de guías espirituales, José Benegas, Ali Sarmiento, Nuzaita Calderán, la Mora de Úbeda, etc.

Es también muy característico de la época que sean mujeres las protagonistas de la espiritualidad de este periodo incluso como las guías espirituales, precisamente porque la vulgarización de las doctrinas, es decir su traducción o redacción en lengua vulgar, les permitió alcanzar unos conocimientos espirituales que antes estaban reservados a las minorías y especialmente a los varones.

Los espirituales españoles de comienzos del siglo XVI, aunque se guíen por la experiencia ajena y propia en su camino espiritual, leen libros de piedad para ayudarse. Ya hemos visto que el Mancebo usa uno de los más leídos -el *Kempis*- de los muchos de espiritualidad que se editaron en lengua vulgar entre 1490 y 1500. Bajo la autoridad de autores musulmanes conocidos –Averroes, Ibn al-'Arabī– o desconocidos e imposibles de identificar desde la onomástica árabe –Umarbay, Morabay– el Mancebo introduce las ideas de la espiritualidad cristiana islamizándolas, porque la presencia del *Kempis* nos permite dudar de la autenticidad musulmana de las otras citas, algunas bajo las autoridades mencionadas. Lo que cabe preguntarse es si también algunos de sus guías espirituales aparecen bajo nombres ficticios, igual que sus autoridades de escritura. A mí me resulta sorprendente el nombre de la granadina Mora de Úbeda. No creo que los musulmanes granadinos, mudéjares o moriscos, se denominasen a sí mismos "moros".

¿Era el "Mancebo" un converso?

La edición del texto en la lengua de su tiempo se hace en aljamiado y no por la imprenta porque era la escritura nacional de los moriscos y la lengua utilizada no fue el castellano, lengua del Mancebo, sino la aragonesa –con *navarrismos*– de la literatura morisca del XVI. Pero con un problema: el Mancebo tenía una buena cultura, sabía latín aunque macarrónico, había leído o visto representar la *Celestina*[27] y sentía el placer de crear neologismos que complican su lectura y de lo que eran conscientes tanto él como Ibrahim de Reminjo[28].

A estos saberes del Mancebo hay que añadir el hebreo, tal vez también macarrónico. Harvey negó estos conocimientos[29], pero con todos mis respetos al ilustre maestro, creo que sí, algo de hebreo sabía. En el *Sumario* incluye un extraño texto -uno más- que dice haber hallado en casa de un judío de Toledo y que era un *prigrama* (¿Epigrama?) que decía:

27. M.T. Narváez, *op.cit.*
28. L.P. Harvey, «Un manuscrito...».
29. L.P. Harvey, «El Mancebo...», p. 33.

"Davud el Dio prosigue
Davud Emanue[l] surjente
Davud en Adunay merita
Davud Suma Deidad confita
Davud **alhulla*** interin"

y lo explica a continuación:

"Davud caminaba tras su Criador, porque decía que su Criador se le alejaba por sus deméritos; Davud a su Dios se levantaba tarde y mañana; Davud mediante su deidad aguardaba meritar y no mediante su rica **alqafra***; Davud en su Grande Omnipotencia sostriva más que en sus trabajos; Davud puso toda alhulla, quiere decir, que se enradó en su fecho como la cal con almacén; otro, interin, quiere decir que todos los sentidos corporales cayeron en un ser efectivo"[30].

No sabemos si será un epigrama, sí, desde luego, un galimatías. Pero hay algo muy claro, el Mancebo sabe que *Adonay* es el nombre de Dios y algo aún más sorprendente: utiliza el nombre de *Dio* usual de los judíos españoles para referirse a Dios. ¿Cómo pudo aprender algo de hebreo el Mancebo de Arévalo? Podríamos suponer que fuese estudiante de Salamanca y de ahí que conociese la *Celestina*, aunque precisamente a principios de siglo hubiese una crisis en la enseñanza del hebreo en dicha universidad al prohibirse a los conversos enseñar en la misma[31]. Tal vez fue criado de algún clérigo leído, sabedor de latines y hebreo, que al fin y al cabo, escolano, como le llama Ibrahim de Reminjo, es aragonesismo que significa discípulo, sacristán o acólito[32] y de nuevo sería una explicación más de su pseudónimo. Sin embargo resulta extraño encontrar a un mudéjar/morisco en la Universidad de Salamanca o como criado de un clérigo. Sería más creíble si el Mancebo en lugar de converso de moro, fuéselo de judío.

El Mancebo aprendió hebreo por su familiaridad con los judíos que ya eran conversos. No hay autor morisco que mencione tanto a los judíos y a los textos hebreos y además sin la menor animosidad. E incluso los enigmáticos nombres de algunas de sus autoridades espirituales, Umarbay, Murabay, tienen una terminación en *-AY* típica de los nombres hebreos –Hasday, Barzilay, Šabbetay, etc.– e inexplicable en árabe.

Aunque no conocemos en realidad las relaciones entre conversos y moriscos, entre los conversos de judío y de moro, esta relación resulta sorprendente. Y de ahí una hipótesis que presento con todas las precauciones: ¿No sería el Mancebo de Arévalo un converso, claramente un judío bautizado, que se convirtió al Islam? Por la misma época –comienzos del XVI– había en Roma un maestro "Alfonso de origen judío, que luego había sido moro y

30. Ff. 89 v y 90 r.

31. Carlos CARRETE, *El judaísmo español y la inquisición*, Madrid, 1992, pp. 129-159.

32. Corominas/Pascual, *D.C.E.C.H.*, *s.v.* "Escuela".

que, al fin, se hizo cristiano 'pro fórmula', el cual negaba la divinidad de Cristo, la santidad del Viejo y Nuevo Testamento y la verdad de su contenido, diciendo que todo era burlería en ellos y proclamaba las excelencias del Islam o de la ley de Mahoma" y fue maestro del médico conquense Eugenio de Torralba y se le menciona en su proceso inquisitorial, según cita de Julio Caro Baroja[33].

Para plantear esta hipótesis nos basamos en esta relación específica del Mancebo con los conversos, en sus rudimentarios –e insólitos– conocimientos de hebreo y en que el espiritualismo cristiano del periodo al que pertenece estuvo protagonizado por un buen número de conversos. A esto hay que añadir el dato que menciona Ibrahim de Reminjo en el *Breve Compendio* y que hemos mencionado más arriba: la madre del Mancebo había sido veinticinco años cristiana, años que no coinciden con la conversión de los mudéjares castellanos en 1502. Podría haber sido en 1492, cuando su madre hubo de convertirse al cristianismo, el año en que los judíos fueron obligados a exilarse o convertirse. Y la judería de Arévalo fue muy importante.

Es una hipótesis de trabajo. Pero si esta hipótesis fuese cierta el Mancebo sería el más claro exponente de las tres culturas hispánicas: judío converso, es decir, cristiano, y criptomusulmán.

GLOSARIO

Los arabismos del Ibrahim de Reminjo y el Mancebo son arabismos cultos, sacados de los textos y en muchas ocasiones no cumplen las reglas generales del funcionamiento de los arabismos integrados en las lenguas hispánicas. Incluimos un glosario de los que han aparecido en los textos empleados.

Adín. Arabismo de *ad-dīn*, religión.

Al-asar. Arabismo de *al-'asar*, oración de la tarde.

Alhulla. Arabismo de *al-hulla*, túnica. La frase *Davud alhulla interin* podría significar: se revistió interiormente.

Alimes. Arabismo de *'alīm*, sabio en la ciencia religiosa.

Alislam. Arabismo de *al-Islām*, el Islam.

Alqafra. Arabismo de *al-kaffāra*, expiación, penitencia.

Assala. Arabismo de *as-salā*"oración". En este contexto es la oración vocal frente a la oración mental.

Azuhar. Arabismo de *az-zuhr*, oración del mediodía.

Dikar. Arabismo procedente de *dikr* en su acepción religiosa de "mencionar el nombre de Dios", rezar. El *dikr* es una sesión mística.

Sarhe. Arabismo de *šarh*, comentario, exégesis.

Salih. Arabismo de *sālih*, virtuoso, piadoso, devoto.

33. Julio CARO BAROJA, *Vidas Mágicas e Inquisición*, Madrid, 1992 (2ª ed.), I, p. 245.

AL-ĞIHĀD, SEGÚN EL MANUSCRITO ALJAMIADO DE AL-TAFRĪᶜ DE IBN AL-ĞALLĀB

*Soha Abboud Haggar**

INTRODUCCIÓN

El tratado de jurisprudencia musulmana, titulado *al-Tafrīᶜ*, obra del alfaquí Abū al-Qāsim b. al-Ğallāb al-Baṣrī (m. 378/988), pertenece a la escuela de Mālik b. Anas (m. 179/796) que tuvo muchos adeptos en el Oriente musulmán hasta principios del ṣ. V/XI. Pero esta escuela fue desplazada de allí por otras, especialmente la Šāfiᶜī, mas se conservó con toda pujanza en al-Magrib, al-Andalus y Sicilia perdurando hasta la actualidad en el Norte de África.

Al-Tafrīᶜ fue un manual jurídico leído con frecuencia en al-Andalus como se puede deducir de varias obras posteriores: el *Fihrist* de Ibn ᶜAṭiyya[1], el *Barnāmağ* de al-Tuğībī [2] y *Mal' al-ᶜAyba*[3] de Ibn Rušayd. Por tanto no es de extrañar que se tradujera a la aljamía mudéjar y morisca y se copiara varias veces siguiendo muy de cerca el original árabe[4] tanto en el estilo como en la

---

* Becaria investigadora, Universidad Complutense de Madrid.

1. Abū Muḥammad ᶜAbd al-Ḥaq b. ᶜAṭiyya al-Muḥāribī al-Andalusī (m. 541/1046), autor de un *fihrist* (ed. Muḥammad Abu l-Ağfān y Muḥammad al-Zāhī, Beirut, 1982). Esta familia ha sido estudiada por el prof. José María FÓRNEAS en su artículo «Los Banu ᶜAṭiyya de Granada», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 1976 - 1977. Ibn ᶜAṭiyya habla del *al-Tafrīᶜ* de Ibn al-Ğallāb en la pág. 72 dando la lista de autoridades hasta llegar al autor basrí.

2. Al-Qāsim b. Yūsuf b. Muḥammad b. ᶜAlī al-Balansī al-Sabtī, autor de *al-Barnāmağ* (ed. de ᶜAbd al-Ḥafīẓ Manṣur, Túnez, 1981), era oriundo de Valencia, de donde tuvo que emigrar hacia el Norte de África cuando cayó en manos de los cristianos. Murió en Ceuta en el 729/1329.

3. Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜUmar b. Rušayd al-Fihrī as-Sabtī, autor de *Mal' al-ᶜAyba* (ed. Muḥammad al-Ḥabīb Bilhuğa, Túnez, 1982). En esta obra, Ibn Rušayd (m. 720/1321) menciona la obra de *al-Tafrīᶜ* que le fue enseñada por toda una cadena de autoridades de los cuales muchos maestros procedían de al-Andalus como por ejemplo Ibn Ḫalaf ibn Muḥammad al-Anṣārī al-Māliqī al-Balansī (muerto en Marrakeš en 589/1194).

4. Una de las copias más antiguas de *al-Tafrīᶜ* ha sido editada por ad-Dahmānī, Ḥusayn, Beirut, 1987.

redacción, registrando algunas variaciones en el orden consecutivo de algunos libros jurídicos y de algunos capítulos.

Como el propio nombre del tratado indica, el libro se ocupa de los *furūᶜ*, es decir, de las manifestaciones de la ley y no de su origen; trata pues de casuística jurídica. Fue un método muy contestado desde sus comienzos y los alfaquíes andalusíes fueron amonestados por sus colegas orientales por seguirlo. Sabemos, además, que los almorávides fomentaron *al-furūᶜ* y fue una de las razones a las que aludió Ibn Tūmart, fundador del movimiento almohade, para justificar el derrocamiento de aquella dinastía beréber que le precedió en al-Andalus, tachándoles de incapaces para entender la base de la ley (*uṣūl ad-dīn*) y que sólo conocían sus ramas (*tafrīᶜāt*)[5]. Tras la caída de los almohades en al-Andalus, el cultivo de los *furūᶜ* volvió a imponerse.

AL-ǦIHĀD EN EL ISLAM

Según az-Zurqānī [6], autor de una obra de explicación de *al-Muwaṭṭaʾ* de Mālik b. Anas, *al-ǧihād* "es el sustantivo del verbo *ǧahada*, luchar, combatir, esforzarse". Se distinguen dos tipos de *ǧihād*: uno llamado "la lucha mayor" (*al-ǧihād al-akbar*) que es la que libra el creyente contra sí mismo para dominar sus pasiones e impulsos y para aprender las enseñanzas de la religión, aplicarlas y difundirlas; es la lucha contra el mal, contra el demonio para alejarlo de uno; es el combate contra la mala conducta pública[7]. Se puede llevar a cabo con la mano, la lengua y con el corazón. El segundo tipo es "la lucha menor" (*al-ǧihād al-aṣgar*) que consiste en combatir contra el no-creyente; por ello hay que usar la mano (símbolo de fuerza), la hacienda, la lengua y el corazón[8].

Sin embargo, mi estudio versará únicamente sobre "la lucha menor" ya que sólo a ella se refería el tratado de *al-Tafrīᶜ*. Su objetivo principal era hacer la guerra para difundir la religión islámica e implantar su ley en el mundo entero, *fī sabīl Allāh* (por la senda de Dios), y su recompensa era el Paraíso[9]. Si el ánimo del combatiente fuera únicamente conseguir la victoria por la

5. Ver ABBOUD, Soha; «La doctrina de Ibn Tūmart», *Historia 16*, nº 227. Informe sobre los Almohades coordinado por la Prof. Viguera Molins.

6. Az-ZURQĀNĪ, Muḥammad b. ᶜAbd al-Bāqi b. Yūsuf, *Šarḥ. az-Zurqānī ᶜalà Muwaṭṭaʾ al-imām Mālik*, ed. de ᶜAbd al-Ḥamīd Ḥanafī, Beirut, 1987. Az-Zurqānī vivió en Egipto y murió en su capital en el año 1122/1710. El libro de *al-ǧihād* inicia el vol. III; pp. 1 a 54.

7. Ver MORABIA, A., *Le Gihad dans l'Islam mediéval. Le "combat sacré" des origines au XII siècle*, Paris, 1993. Cap. IX.

8. *Ibídem*, vol. III; p. 1.; ver también *E.I.* la voz "Djihād" y KHADDURI, Majid, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore, 1955; pp. 56 y 57.

9. El Corán, LXI 10-13: "Combatid en la senda de Dios con vuestros bienes y vuestras personas... Si lo hacéis, Dios os perdonará vuestros pecados y os introducirá en unos jardines por los que corren los ríos..." (Ed. VERNET, J., Barcelona, 1983); ver KHADDURI, pp. 55 y 56.

gloria o por el botín, su lucha se consideraría fallida[10]. Según el concepto de la Guerra Santa[11], se podría dividir el mundo[12] en "Tierras del Islam"[13] (*arḍ al-Islām*), en las que vivían musulmanes y no musulmanes bajo dominio del Islam y "Tierras de la guerra"[14] (*arḍ al-ḥarb*), cuyos habitantes se llamaban "los de la guerra" (*ḥarbiyyūn*). Se establecían relaciones entre los dos tipos de territorios concediendo un salvoconducto (*amān*) que garantizaba la protección de los *ḥarbiyyūn* en tierras islámicas; se convertían entonces en lo que se llamaba "Los poseedores del amān" (*musta'minūn*), que podían transitar y hasta residir en "tierras del Islam" un período fijado por el jefe militar. Este *amān* garantizaba el mantenimiento de relaciones comerciales. La situación inversa, es decir, el musulmán que frecuentaba "las tierras de la guerra" no era, sin embargo, fácilmente aceptada[15]. La postura de las distintas escuelas respecto de esta cuestión no fue unánime[16].

La guerra santa se llevaba a cabo contra varios tipos de enemigos[17]:

1) Contra los politeístas e idólatras y los que no creían en ningún Dios. A la hora del enfrentamiento, se les ofrecía una alternativa: o aceptar el Islam o morir luchando; no se podía tolerar su presencia en "tierras del Islam". Tampoco había unanimidad entre las escuelas jurídicas sobre este punto[18].

2) Contra los apóstatas: es decir los que rechazaban la fe musulmana después de haberla practicado. El castigo era la muerte[19].

---

10. Az-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, vol. III, p. 1, párr. 986.
11. Morabia en su libro *Le ğihād dans l'Islam medieval*, p. 23, propone como traducción de la palabra *ğihād* la expresión "le combat sacré" que se ajusta más a la esencia filológica y doctrinal del concepto árabe: "combate" tiene un sentido menos restrictivo que guerra, que implica el uso de la fuerza, y "sagrado" refleja los valores de justicia y de legalidad que conlleva esta guerra con carácter religioso. Sin embargo, se impuso el uso de Guerra Santa a toda guerra que llevan los musulmanes en nombre de Allāh. Sobre el concepto de traducir *al-ğihād* por *guerra santa* en la literatura occidental ver también PETERS, Rudolph, *Jihād in Mediaeval and Modern Islām*, Leiden, 1977, pp. 3 y 4.
12. Sobre la división del mundo en el pensamiento islámico ver CHARNAY, J.P., *L'Islam et la guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*, París, 1986, pp. 74-77 y KHADDURI, *op. cit.*, pp. 157-161.
13. Es la traducción del concepto *Dār al-Islām*. En una definición muy general se podría decir que es el territorio cuyos habitantes o la mayoría de sus habitantes son musulmanes, bajo el poder político musulmán. Ver KHADDURI, *op. cit.*, pp. 155-157 y *E.I.*, "Dar al-Islam".
14. "Tierras de guerra" es la traducción del concepto de *Dār al-ḥarb* y, en principio, engloba todo lo que no es *Dār al-Islām*.
15. Ver *E.I.* "Amān" y "Musta'min"; KHADDURI; *op. cit.*, pp. 225-228.
16. Sobre esta división en las distintas escuelas ver ABOU EL-FADL, Khaled, «Islamic law and muslim minorities», *Islamic Law and Society*, Leiden, vol. I, nº 2, 1994.
17. KHADDURI, *op. cit.*, pp. 74-82.
18. Sobre los politeístas y la evolución del tratamiento que había que dispensarles, ver PETERS, R., *op. cit.*, pp. 23-25.
19. Q. IV-90: "Si vuelven la espalda, cogedlos y matadlos dondequiera que los encontréis". Ver KHADDURI, *op. cit.*, pp. 149-152.

3) Contra los disidentes: por tanto contra otros musulmanes si negaran la autoridad establecida. Este llamamiento a acatar la autoridad establecida lo vemos claramente en los escritos de muchos alfaquíes como al-Ṭurṭūšī[20]. Al disidente musulmán no se le podía matar, ni confiscar el armamento, las propiedades o el botín de guerra. Todo se le tenía que devolver después de someterse al poder imperante.

4) Contra los salteadores de caminos y los ladrones: por causar perjuicios a la comunidad islámica.

5) Contra *ahl al-kitāb* o la gente de las Escrituras: es decir judíos y cristianos. Recibían el mismo trato los llamados *maǧūs*, los zoroastristras, que fueron incluidos en la categoría de *ahl al-kitāb* por decisión del Profeta[21]. Se les planteaban tres opciones: bien acogerse al Islam, bien pagar un tributo (*al-ǧizya*)[22] y adquirir el status de protegidos (*ḏimmiyyūn*)[23] o padecer la guerra. Su presencia se toleraba en tierras musulmanas salvo en Arabia[24].

6) La guerra santa del ribāṭ[25]: era la que llevaban a cabo los que vivían en las zonas fronterizas con los pueblos no-musulmanes; su objetivo principal era combatir, en caso de necesidad, para defender las tierras del Islam. Se consideraba como una de las guerras más apreciadas, nobles y de mayor recompensa en el otro mundo[26]. Este tipo de *ǧihād* era inherente a la realidad

---

20. ALARCÓN, M., *Lámpara de los Príncipes* (Edición y estudio de Sirāǧ al-Mulūk de al-Ṭurṭūšī), Madrid, 1930. Ver ABBOUD, Soha, «Ideología guerrera y ortodoxa», *Historia 16*, nº 213. Informe sobre los Almorávides coordinado por la Prof. Viguera Molins.

21. Q. XXII-17: "Dios distinguirá, en el día de la Resurrección... a quienes hayan practicado el judaísmo, los sabeos, los cristianos y los magos y quienes se hayan asociado...".

22. Era el tributo que se pagaba por cada hombre con fuerza para desempeñar un trabajo y su cuantía se decidía según su riqueza y fuentes de ingresos. Mujeres, niños, ancianos y siervos no lo pagaban. En la primera época no se diferenciaba entre *al-ǧizya* y *al-ḫarāǧ*, impuesto sobre la tierra. Con el paso del tiempo, el primero llegó a significar el tributo que pagaban los *ḏimmiyyūn* por cabeza mientras el segundo lo pagaban musulmanes y no musulmanes. Ver KHADDURI, *op. cit.*, pp. 187-193.

23. Son *ahl aḏ-ḏimma* los que aceptaron quedarse en sus tierras tras la conquista musulmana y aceptaron las condiciones de convivencia. La denominación viene de la palabra árabe *ḏimma*, el pacto, la garantía. Se llamaron también *ahl al-ᶜahd* y *ahl aṣ-ṣulḥ*. Las relaciones entre los conquistadores y los habitantes de las tierras conquistadas han ido estableciéndose poco a poco desde la época del Profeta; la base fue una carta mandada por el segundo califa ortodoxo ᶜUmar ibn al-Ḫaṭṭab a su comandante Abū ᶜUbayda cuando éste conquistó tierras sirias cristianas; se conservó íntegramente en obras posteriores y se conoce como "La convención de ᶜUmar"; KHADDURI, *op. cit.*, p. 193.

24. En la actualidad sólo les está vedado residir en la ciudad de Makka.

25. Ver EPALZA, Míkel de (ed. e introd.), *La ràpita islámica: història institucional i altres estudis regionals*, Sant Carles de la Ràpita-Madrid, 1993 y del mismo autor, «La espiritualidad militarista del Islam medieval. El ribat, los ribates, las rabitas y los almonastires de al-Andalus», *Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, Madrid, 1993.

26. Q. VIII-60: "Preparad contra ellos la fuerza y los caballos enjaezados que podáis, para aterrorizar al enemigo de Dios, a vuestro enemigo y a otros...; las cosas que gastáis en la senda de Dios os serán devueltas...".

andalusí[27] y así lo reflejaba ᶜĪsa b. Ǧebir en su "Suma de los principales mandamientos" ya que al comienzo del capítulo sobre *al-ğihād* escribió: *"Al-ğihād y mantener fronteras es adebdeçido por la Ley"*[28].

Por tanto, existían varias formas de guerra santa pero la conducta ante ellas era igual: primero instar al enemigo a que se acogiera al Islam. Si rechazaba la nueva fe pero aceptaba someterse sin resistencia violenta, el territorio se calificaría de "tierra de pacto"[29] y se establecerían acuerdos con su gente, que conservaría sus posesiones y una relación tributaria a cambio de protección y tolerancia. Si el enemigo se negaba a aceptar la religión y a pagar el tributo, el pueblo o la ciudad sería calificado, entonces, de "tierra de resistencia"[30] y se expondría al enfrentamiento bélico hasta la victoria del Islam y, en este caso, perdería todos los derechos que los *ḏimmiyyūn* podían conservar como la libertad de culto y las posesiones[31].

Estas eran, en líneas generales, las características de *al-ğihād* en la ortodoxia musulmana[32]. Tanta importancia tenía esta práctica que en varias de las obras de *fiqh* malikí, el libro jurídico sobre la guerra santa era incluido detrás de los libros de los deberes (*furūḍ*) de cada musulmán, que son los de la purificación, la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación, es decir, se incluía como complemento de estos deberes fundamentales[33]. Pero *al-ğihād* no era un deber fundamental porque, una vez que había conseguido su objetivo, o sea doblegar al enemigo y alzar en su tierra la bandera del Islam, dejaba de tener sentido y se convertía en un *ğihād* durmiente, que sólo se activaría en caso de necesidad por el llamamiento del jefe militar o *imām*[34].

---

27. Sobre el desarrollo del concepto de *al-ğihād* en al-Andalus, ver URVOY, D., «Sur l'évolution de la notion de ğihād dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tomo IX, 1973, pp. 337-344.

28. Ver GAYANGOS, P. de, *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por don Yçe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462*, Memorial Histórico Español, V, 1853, Madrid, Cap. XXXV.

29. Es la traducción del término *arḍ as-ṣulḥ* o, lo que es lo mismo, *arḍ al-ᶜahd*; designaban el territorio y sus habitantes que habían aceptado sin resistencia el dominio musulmán, no la religión musulmana. Determinar el tipo de territorio era esencial para poder determinar luego el tipo de tributo y las condiciones de convivencia.

30. Traducción del término árabe *arḍ al-ᶜunwa*, tierra conquistada tras enfrentamiento bélico y resistencia. Según el criterio del jefe militar se les impondría condiciones de sumisión muy difíciles que conllevaban, generalmente, confiscación de todos los bienes, que pasaban a considerarse *fayʾ*, o sea, propiedad de la comunidad musulmana.

31. Ver *supra*, nota 23.

32. Sobre *al-ğihād* en la escuela mālikí, ver URVOY, D., *op. cit.*, pp. 345 y 346.

33. Ver URVOY, D., *Penseurs d'al-Andalus; la vie intelectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires bérbères*, Toulouse, 1990, p. 99.

34. Sobre el papel del *Imām* en la guerra, ver KHADDURI, *op. cit.*, pp. 152-154.

AL-ǦIHĀD EN *AL-TAFRĪᶜ* DE IBN AL-ǦALLĀB

El ms. aljamiado de *al-Tafrīᶜ* permite conocer de cerca las enseñanzas de Mālik respecto de la guerra santa y cómo las transmitieron los mudéjares y los moriscos. Para ello, he editado algunos párrafos del texto relativos al tema del ms. aljamiado con caracteres árabes nº. 4870 de la BNM de *al-Tafrīᶜ* que comprende desde el folio 62 hasta el 65, según la numeración manuscrita existente en la parte alta de la página derecha. El manuscrito, según viene descrito en el índice general de la literatura aljamiada de Saavedra[35], es "códice en folio mayor, muy bien escrito y conservado, encuadernado en pasta con cubierta o tapa de piel a usanza oriental. 160 hojas útiles y dos de índice, que no llega más que al folio 41. Letra del siglo XV. Iluminaciones y adornos hechos con notable soltura"[36]. Estos párrafos transcritos irán entre corchetes y en letra cursiva[37].

Para expresar la idea de *al-ǧihād*, se calcó el término árabe en la mayoría de las veces; se usó también la palabra "guerra", "hueste" (>gweste<). Se refería a los combatientes con las palabras "guerreadores" o simplemente "muslimes".

Se abre el libro de *al-ǧihād* diciendo que *[y-el façer al-ǧihād es-ḏebḏo sobre los bastantes i no es-ḏebḏo sobre las-mesmeḏades]* como traducción del concepto jurídico de *farḍ kifāya* y *farḍ ᶜayn*. El primer término (*farḍ kifāya*)[38] o deber colectivo, se refería a que era un deber que, cumpliéndolo unos cuantos, se consideraba cumplido por todos como, por ejemplo, la oración sobre un muerto que, al celebrarla los presentes, se consideraba hecha por toda la comunidad; mientras que el segundo concepto (*farḍ ᶜayn*)[39] u obligación individual, era un deber que cada uno tenía que cumplir por sí mismo, como la oración. Por tanto, el deber del ǧihād para Mālik lo podía desempeñar un grupo de musulmanes, encabezado por el jefe militar en representación de

35. SAAVEDRA, E., *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Excm. Sr. D. E. Saavedra*, Madrid, 1878, Apéndice I, Indice general de la Literatura Aljamiada.

36. De mis primeras observaciones del manuscrito, creo que es más tardío que el siglo XV por la estructura de las frases y el desarrollo de algunas letras. Sus caracteres son pequeños, regulares y cuidados. Parece una copia del ms. XXXIII de la Biblioteca de la Junta.

37. Los criterios seguidos en la edición son los siguientes: las palabras unidas en el ms. se unen con una rayita horizontal (-); las palabras que tienen en común una vocal se unen con dos rayitas horizontales (=). La ǧīm se transcribirá por una >j<; la qāf con una >q< sin la letra u; la šīn con šadda será transcrita con una >x< y la ǧīm con šadda con una >ch<.

38. Ver *E.I.* bajo la misma voz; ver también: ISMAᶜĪL, Muḥammad Bakr, *Al-fiqh al-wāḍiḥ min al-kitāb wal sunna ᶜalà al-maḏāhib al-arbaᶜa*, vol. I, El Cairo, 1990; al-ḤUSAYNI, Muḥammad Muṣṭafà Šī-hāta, *Al-fiqh al-islāmī; al-ᶜuqūbāt fī-l šaᶜrīᶜa al-islāmiyya wa- aḥkāmu al-ǧihād*, El Cairo, 1977, pp. 56 y 57. URVOY, D., «Sur l'évolution de la notion du ǧihād...», p. 339. El concepto se tradujo por *debdo sobre los bastantes*: debdo es *farḍ* y bastantes es *kifāya*.

39. Ver *E.I.* "Farḍ ᶜayn" y las mismas referencias que en nota anterior. En aljamiado se tradujo por *sobre las mesmedades*, de mismo, que es una acepción de la palabra *ᶜayn*.

todos los demás creyentes, y era un deber que había que cumplir al menos una vez al año, por analogía con el tributo que pagaban los no-musulmanes anualmente[40]. De ahí las algaras emprendidas periódicamente, siempre que podían, por los soberanos de al-Andalus.

¿Quién debía hacer la guerra santa? Sólo los hombres libres, porque la guerra *[no-se adebdeçe sobre los-siervos ni a las mujeres ni-moçuelos]*. Y *al-Tafrī* [c] deja claro que, primero, había que invitar al enemigo a acogerse a la religión del Mensajero de Allāh: *[i no-maten los enemigos fasta que sean-llamados al=adīn del=al-islām]*, a menos de que los musulmanes fueran atacados primero. En este caso habría que combatir.

Una vez que estaban los guerreros en tierras enemigas, tenían que respetar algunas normas que diferían de una escuela a la otra y que, básicamente, emanaban del *ḥadīṯ* que cuenta el diálogo del Califa Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq[41] con su general Yazīd ḇ Abī Sufyān cuando partían con el ejército hacia Siria. El califa dijo: "...No mates a mujer, niño o viejo (porque no pueden luchar); no cortes un árbol en fruto, no destruyas una casa; no mates a cordero o camello a menos que lo necesites para tu sustento; no quemes abejas ni las ahogues (por si vuelan hacia la tierra de los musulmanes y se puedan aprovechar de ellas); no robes del botín, ni te acobardes (ante el enemigo)"[42].

Siguiendo las enseñanzas más tardías de la escuela maliquí, Ibn al-Ğallāb reproducía esa norma y en el manuscrito mudéjar quedaba así reflejada: *[i no-pasa que maten las mujeres ni-los moçuelos en-la-guerra ni maten a los viejos desfalleçidos sino-que sea viejo que dara crebanto*[43] *con-su consejo a los muslimes i no sean matados los-de las ermitas i monesterios ni-sean-prendidos sus algos sino-que sea que aya en=ellos mucha demasia de algos mas-de lo-que les-basta pues pasa que les-prendan lo-que les sobra... i bien-pueden en-que quemen la-tierra de los enemigos i cortar sus arboles i sus fruytos i deribar sus fraguaçiones i matar sus bestias i todo lo que ay crebanto a ellos i no-sean quemadas las abejas ni-afogadas]*.

En tierras del enemigo, el combatiente podía aprovechar, incluso sin permiso del jefe, la comida, el ganado, las armas y los caballos que encontrara: *[de sin-liçençia del=al-imām i asimesmo todo lo-que es-neçeçidad a ello i loabran-menester los guerreantes de caballos i armas]*[44]. Pero, una vez terminada la guerra, y si ya no se necesitaban armas y caballos, había que devolverlos al conjunto del botín.

---

40. Ver AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, p. 2.
41. Primer califa ortodoxo.
42. Ver AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, vol. III, p. 12, párrafo 995.
43. Ver GALMÉS DE FUENTES, A. *et al.*, *Glosario de Voces Aljamiado-Moriscas* (Oviedo, 1994): "k[e]rebanto (sustantivo): quebranto, apuro, aflicción", "k[e]rebantar (verbo): quebrantar, disminuir las fuerzas o el brío, afligir".
44. Ver AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, p. 17.

El botín y su reparto constituían uno de los temas esenciales en la guerra. Las enseñanzas coránicas[45] eran muy claras: el botín se repartía en cinco partes iguales según criterio del *Imām*. Como representante del profeta, le correspondía la quinta parte y podía disponer libremente de ella; las cuatro quintas partes restantes se repartían entre quienes habían participado en la guerra[46]. El texto aljamiado dice: *[la-ganançia toda ella sea quintada su-mueble y sus espojos]* es decir: el botín, constituido por los bienes muebles y por lo pillado de los enemigos muertos, entraba en el reparto. Hay que destacar que la *Šarīᶜa* facultó al jefe militar para premiar a quien lo mereciera, entregándole algún objeto o alguna parte del botín además de lo que le correspondía. Esto suscitaba un problema: ¿De qué parte del botín se hacía este regalo? ¿se asignaba antes o después del reparto? Para los malikíes, se hacía de la quinta parte correspondiente al *imām [i la graçia*[47] *es del-quinto i no-ay al-guerreador espojo sino-que sea que le hara merçed el=al-imām de=llo por algun modo de valentia pues aquello es a el del-quinto i no de la-suma de la-ganançia]*[48].

Lo que diferenciaba a las escuelas era dónde se decidía este reparto. Para Mālik el reparto se debía hacer en tierras del enemigo[49] y así lo recogieron el original árabe[50] y el manuscrito XXXIII de la Biblioteca de la Junta (CSIC). Sin embargo, en esta versión aljamiada de la BNM, se estipula que sea hecho en tierras de los musulmanes *[i sean- mantenidas las signaçiones en-la-tierra de los muslimes]*, coincidiendo en ello con el manuscrito aljamiado con caracteres latinos nº 232 de la Biblioteca Pública de Toledo. Esta es una de las pocas diferencias halladas hasta ahora entre los dos manuscritos aljamiados con caracteres árabes que estoy trabajando.

Una cuestión muy discutida era quién tenía derecho a recibir una parte del botín de guerra o, como dice el texto aljamiado, *[de la ganançia]*[51]. En el capítulo titulado *[en-partir la ganançia i quien-le cae parte a el]*[52], se establecía que *[la ganançia es para quien-se escaeçera en-la-batalla]* o sea el que participara

45. Q. VIII-42: "... sabed que de cualquier cosa que forme parte del botín que obtengáis pertenece el quinto a Dios, al Enviado, a los allegados del Enviado, a los huérfanos, a los pobres y al viajero....".

46. Ver KHADDURI, *op. cit.*, pp. 120-125..

47. Traducción del término árabe *al-nafal*, un añadido, un presente, una donación.

48. Ver AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, 29. KHADDURI, *op. cit.*, p. 24.

49. Ver KHADDURI, p. 120.

50. Ver *al-Tafrīᶜ*, ed. ad-Dahmānī, vol. I, p. 385.

51. Traducción de la palabra árabe *ganīma*: incluye botín mueble y personas (prisioneros o esclavos). En aljamiado se usó la misma palabra, *ganançia*, para traducir la palabra *fay'* (que significa lo que vuelve a su amo), que designaba los bienes inmuebles, sobre todo las tierras que se habían quedado sin propietario. Estas se consideraban propiedad de toda la comunidad musulmana y constituía una parte importante de los ingresos. KHADDURI, *op. cit.*, pp. 127-132 y 119, y AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, pp. 29 y 30.

52. Traducción de la palabra árabe *sahm*: "parte", "acción".

en la batalla o estuviera presente en ella; ahora bien, quien moría antes del enfrentamiento no tenía derecho a nada; si falleciera después, le correspondía una parte: *[i quien morira espartido en-tierra de los enemigos y-antes del pelear pues no-ay parte a el i se açertara en la-batalla i guerreara o matara i depues morira antes-de aplegarse a la ganançia... pues a sus erederos es su-parte]*. Y se hacía otra precisión respecto de los combatientes que no se enfrentaban personalmente con el enemigo: *[i cual-se quiere escuadron de jente que salrra de la gweste y ganara ganançia pues aquello sea tornado lo-que abran-ganado sobre la-gweste aquella que salleron-de=lla]*, o sea todos los combatientes que hubieran salido hacia la guerra tenían derecho a una parte del botín aunque no hubieran tomado parte directa en el combate, ya que quienes permanecieran en la retaguardia cumplían una función de protección. No tenían derecho al botín los soldados que no fueron movilizados, ni los trabajadores que permanecieron en sus ocupaciones *[los-logados y-a-los ofiçiales que=stan enfazendados i y-estorbados de guerrear por sus obras y sus ofiçios]* y tampoco las mujeres ni los chicos[53].

El sistema de reparto era el siguiente: se asignaban tres partes del botín al soldado de a caballo mientras que al soldado de a pie sólo una porque, como estaba establecido en la escuela malikí, el caballero necesitaba dar de comer y cuidar de su caballo –fundamental en el combate– por tanto, para el animal dos partes y para el guerrero una[54]. Si algún combatiente fuera dueño de varios caballos que hubieran participado en la batalla, sólo le tocaban tres partes, las correspondientes al caballo que montaba. Si entre el dueño del caballo y el combatiente que lo montaba hubiera un trato de arrendamiento a cambio de alguna cosa que le hubiera tocado en su parte del botín, este arrendamiento no sería válido: *[i si-se lo-dara a el porque le de alguna parte de su-parte pues aquello es logaçion afollada i las-dos partes son para el-que guerrea sobre=l caballo]*.

No sólo los caballos de pura raza tenían derecho a dos partes del reparto del botín, sino también las jacas y los rocines *[i las hacas*[55] *y los-roçines*[56] *son en-conformidad de los caballos cuando los dio por bastantes el-rey o cabitan*[57]*]*. Si, en opinión del jefe militar, tuvieron igual rendimiento en la batalla que los caballos: *[i seran-prestadas en-correr i ligeras que se açercan a los delanteros]*[58] pues tendrían derecho a dos partes del botín. No había diferencia entre macho y

53. VER AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, p. 16, párrafo 1001.

54. *Ibídem*, pp. 29 y 30.

55. Traducción de la especie llamada en árabe *huğun*, que es el híbrido entre macho de pura sangre y hembra no árabe.

56. Traducción de la especie conocida en árabe como *barādīn*, caballos de origen europeo de constitución fuerte que aguantaban el caminar entre matorrales y terreno desigual.

57. Traducción indecisa del cargo de *wāli* o sea encargado del ejército.

58. Traducción de la expresión árabe que significa: se asemeja a los mejores; por tanto, la traducción aljamiada no está muy lejos del significado exacto.

hembra pero se dejó claro que no todas las monturas eran iguales: *[no den-parte a mulo ni a darsu ni-a camello]*[59].

Se hace a los combatientes una advertencia: el que robe algo antes del reparto merece un castigo leve; *[i quien furtara cosa ninguna de la- ganançia antes de su poseimiento*[60] *i su guardamiento*[61] *pues sobre=l es-la-pena*[62] *i no-ay cortar la-mano sobre=l]*[63]. Ahora bien, si robara lo que le correspondía a otro, debía cortársele la mano como a cualquier ladrón[64]. Ibn al-Ǧallāb precisaba, además, que quien se apoderaba de una mujer antes del reparto, sería castigado con latigazos: *[i quien-fara azinā* [65] *con-sirvienta de la-ganançia pues sobre=l son los açotes]*[66]. Y añadió que si alguno se quedaba con parte del botín hasta después del reparto, tenía que entregarlo como limosna: *[quien-se furtara alguna cosa i depues se arrepentira depues que ayan-partido los muslīmes faga al=aṣadaqa con=ello a los-pobres i neçeçitados]*[67].

El capítulo titulado *[lo-que poseen los-descreyentes de los algos de los muslimes i depues lo-ganan los muslimes]* trata de las pertenencias de los musulmanes que fueron botín del enemigo y, luego, recuperados por ellos. Estas incluían hacienda, la mujer y el propio hijo del musulmán. La enseñanza de Mālik se podría resumir en que si un musulmán encontraba sus anteriores propiedades entre el botín ganado, suyas eran si las recuperaba antes del reparto, pero si lo advirtiera después, tenía que pagar por ellas a quien le hubieran tocado: *[y-el es mas-perteneçiente con-sus algos antes de la-partiçion de sinpagar sus valuas de=llo i depues de la-partiçion pagando sus valuas de=llo]*[68].

Respecto al rescate de los cautivos musulmanes se estableció que si el rescatado fuera hombre rico, que habría encomendado que se le sacara de su

---

59. Ver AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, p. 27. Ver también KHADDURI, p. 123.

60. Traducción del término *ḥiyāza*: de la raíz *ḥāza;* posesión, tenencia (ver diccionario *Munǧid aṭ-ṭullāb*, Beirut, 1990).

61. Traducción del término *iḥrāz* de la raíz *ḥaraza*: guardar, atesorar (idem.).

62. Traducción del término *ʿuqūba*: castigo. Este castigo no llega al grado del castigo legal, y se usó la palabra "pena" correctamente. Ver nota siguiente.

63. Traducción del término *al-qaṭʿ*: cortar la mano. La ley musulmana establece castigos *ḥudūd* a varios delitos específicos que, al estar cometidos contra Allāh mismo, no se pueden perdonar de ninguna forma. Entre estos delitos: el adulterio, el robo, la embriaguez, el insulto, la apostasía. Según estas directrices, el responsable, considerando la magnitud del delito, establece el castigo legal merecido según la šarīʿa. Puede ser por lapidación, latigazos o cortando las extremidades empezando por la mano derecha. Ver *E.I.* "Ḥudūd"; ISMĀʿĪL, vol. II, p. 193 y ss.; Al-ḤUSAYNĪ, *op. cit.*, p. 26 y ss.

64. VER AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, pp. 28 y 29, y nota anterior.

65. Como ocurre con mucha frecuencia, el término árabe se calca tal cual.

66. El castigo *ḥadd* establecido para este tipo de delito es el látigo *as-sawṭ*, de ahí el arabismo que el mudéjar ya recoge como *açote*. Ver nota 48.

67. VER AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, pp. 28 y 29.

68. Ver KHADDURI, p. 125, y AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, pp. 18 y 19.

cautiverio a cambio de dinero, el rescatador tenía el derecho de cobrar sus servicios, mientras que si el rescatado fuera hombre pobre, los gastos se considerarían deuda a favor del que había realizado la liberación[69].

En cuanto a los enemigos cautivos se aconsejó que si el jefe militar les prometía conservarles la vida, había que hacerlo: *[i cuando encativara el rey de los muslimes cativos de los descreyentes pues el esta en eslita si-quiere matarlos y si-quiere darles-vida pues si-les-dara vida no-pasa a el depues de aquello en-que los-mate]*. El mensaje estaba bien claro en aljamiado[70]. También se permitía dar en alquiler a mujer, niño o siervo cautivos.

La palabra *peñora* en el capítulo siguiente titulado *[cabitulo en-las peñoras de los descreyentes]* significaba rehén[71]. Si éste se hiciera musulmán habría que ponerlo en libertad *[aunque acuda aquello a fazer daño a ellos]*[72].

Combatir contra los ladrones y los bandidos que perjudicaban *al-ğamāᶜa* (sociedad de los creyentes) era uno de los tipos de lucha en la senda de Allāh. Al ladrón había que pedirle en nombre de Dios que dejara a uno en paz; si no accedía a retirarse y pasaba a la agresión, el agredido tenía derecho a responder. Si, entonces, el agredido muriera se convertía en mártir. La escuela malikí establecía que *[adebdezese sobre=l=al-ğamāᶜa de los muslimes que sean favorezedores a que sean perse-guidos i matados i que ayan-cobdiçia de deterner-los de fazer dañu a los muslîmes]*.

Parias[73] era la palabra que usaron mudéjares y moriscos para designar el tributo (*al-ğizya*) que habían de pagar los *dimmiyyūn*: lo pagaban los hombres libres y no las mujeres, niños, siervos o pobres, ni se les obligaba a los ricos a pagar por ellos: *[i sean-tomadas las-parias de los ombres de los descreyentes los ḥurrus*[74] *i no ay parias sobre sus mujeres ni-sobre sus moçuelos ni-sobre sus siervos ni-sobre sus pobres i no-sean-forçados los ricos de=llos a que paguen-por sus pobres y-el=al-maǧus en las parias es-conforme a los cristianos i judíos]*[75]. Sigue diciendo

69. az-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, pp. 19 y 20.

70. *Ibídem*, p. 14.

71. Es la misma palabra que usó el traductor cuando, en el capítulo sobre los préstamos, se hablaba de prenda o garantía.

72. Ver KHADDURI, *op. cit.*, pp. 126-130.

73. El uso de la palabra *parias* como traducción de la palabra *ğizya* es llamativo. ¿Refleja el ambiente en el que vivía el traductor o el copista, quienes tenían que pagar las parias a los cristianos como símbolo de sumisión o bien era por añoranza a los tiempos en los que sus antepasados cobraban ellos este tributo de los cristianos vencidos? Ver EPALZA, M. de, «El Cid y los musulmanes: el sistema de parias-pagas, la colaboración de Aben Galbón, el título de Cid-León, la posadita fortificada de Alcocer», *El Cid en el valle del Jalón*, Zaragoza, 1991. Sobre el tributo, ver az-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, vol. II, pág. 139, y sobre los *dimmiyyūn* y el tributo, ver KHADDURI, *op. cit.*, pp. 175-201.

74. Esta palabra, que significa "libre", se repite a lo largo del texto en varias formas: *ḥurrun, ḥurrus, aḥurrado, aḥurrar*, etc.

75. En aljamiado, cristianos y judíos se designaban con las expresiones *la gente del libro* o *los del libro*.

que había que recaudar las parias de los cristianos árabes, traduciendo exactamente del texto original y que, si el tributario se hacía musulmán, dejaba de pagarlas: *[i sean tomadas las parias de los cristianos de los al-ᶜarabes... i no sean-tomadas las parias de los descreyentes que se tornan muslimes...].*

El valor del tributo *al-ğizya* estaba ya fijado desde la época del segundo Califa ortodoxo, el califa ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb. Las cantidades no eran iguales: cuatro dinares debían pagar "la gente del oro" que eran, según az-Zurqānī, los egipcios y los sirios, y cuarenta dirhames "la gente de la plata", los iraquíes; se podía imponer menores tributos, pero no más que la cantidad estipulada. Los habitantes del país conquistado tenían, además, que ayudar a los combatientes musulmanes proporcionándoles trigo, aceite, miel o cebada, según los cultivos de cada país, y la obligación de hospedarles tres días si lo necesitaban y de alimentarles con la comida habitual en cada hogar, sin estar obligados a hacer excesos por mantenerlos[76]. A este respecto, Ibn al-Ğallāb sólo mencionó la cantidad establecida y especificó que los no-musulmanes no pagaban la limosna legal (*al-zakāt*) –obligación coránica impuesta a los musulmanes únicamente– sino sólo el tributo, símbolo de humillación y sometimiento: *[no ay el=azzakà sobre los descreyentes en-cosa de sus algos todos sus senbrados i sus fruytas i sus ganados i sus monedas].*

Finalmente, se habla del diezmo que tenían que pagar los comerciantes *dimmiyyūn* que traficaban fuera de su pueblo. Dijo de los comerciantes que pertenecían a las "tierras de guerra": *[i los mercaderes de los-de la guerra cuando dentraran con-salvoconducto*[77] *absueltamente a mercadear sea tomado-de=llos el dieçmo].* Había una reducción de la cantidad que había que pagar si el comercio se establecía con la Meca y Medina. Hay que resaltar que, en *al-Muwaṭṭaʾ* de Mālik, las directrices sobre el cobro de *al-ğizya* y el diezmo no estaban incluídas en el libro de *al-ğihād* sino en el libro de la limosna (*al-zakāt*), elemento importante en la fiscalidad islámica.

A modo de conclusión se podría contestar a la siguiente pregunta. ¿Por qué mudéjares y moriscos tradujeron el libro de *al-ğihād* comprendido en este tratado de jurisprudencia y qué podía significar para ellos?

a) Tanto el traductor al romance aljamiado como el copista tuvieron, afortunadamente para nosotros, sumo cuidado en conservar la unidad del texto original árabe. Es uno de los pocos tratados de jurisprudencia que nos ha llegado entero.

b) En cuanto a su significado, podríamos acordar con A. Morabia que, para los musulmanes, *al-ğihād* ha sido, en los primeros siglos, el motor de la expansión del Islam, que se llevó a cabo para obedecer los mandatos de Allāh y no por afán expansionista o belicista. Aquella época fue la más gloriosa del Islam, su momento histórico legendario. *Al-ğihād* seguía siendo,

76. Ver AZ-ZURQĀNĪ, *Šarḥ*, vol. II, p. 140.

77. Obsérvese la correcta traducción de la palabra *amān*. Ver nota 15, supra.

para mudéjares y moriscos en la Baja Edad Media, instrumento indispensable para hacer realidad la supremacía del Islam en el mundo entero. Es la universalización anunciada por El Corán y por su Profeta. Por tanto, *al-ğihād* era el símbolo de los días victoriosos del pasado que anhelaban y al que aspiraban volver, y si no ellos mismos sí sus descendientes[78].

c) Desde el punto de vista de la utilidad, las normas comprendidas en el libro de *al-ğihād* no regulaban únicamente la guerra contra el no-creyente sino que marcaban también las normas dentro de la sociedad para actuar contra ladrones y disidentes. Sin duda, los musulmanes hispanos recurrirían al tratado de vez en cuando en sus aljamas.

Y una reflexión final: las leyes musulmanas han ido evolucionando gracias a las sentencias religiosas (*al-fatāwi*) por lo que las directrices sobre *al-ğihād* no se han conservado en el islam actual tal cual se han examinado aquí. Sin embargo, son inherentes a la esencia de la religión musulmana y, como escribió el islamólogo británico Montgomery Watt en uno de sus artículos sobre el significado de la teoría del *ğihād*[79]: "Si un musulmán fuera pacifista y quisiera abandonar su creencia teórica en *al-ğihād* como medio para imponer el órden islámico en el mundo, también deberá renunciar a su creencia de que el Islam es la verdadera, última y universal religión de Dios".

BIBLIOGRAFÍA

ABBOUD, S., «Ideología guerrera y ortodoxa», *Historia 16*, nº 213. Informe sobre los Almorávides, coordinado por la Prof. Viguera Molins.

– «La doctrina de Ibn Tūmart», *Historia 16*, nº 227. Informe sobre los Almohades, coordinado por la Prof. Viguera Molins.

ABOU EL-FADL, Kh., «Islamic law and muslim minorities: the juristic discourse on muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth Centuries», *Islamic Law and Society*, Leiden, 1994.

CHARNAY, J.P., *L'Islam et la guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*, París, 1986.

EPALZA, M. de, *La Rápita Islámica: Història Institucional i altres Estudis Regionals* (ed. e introd.), Sant Carles de la Rápita-Madrid, 1993.

– «El Cid y los musulmanes: El sistema de parias-pagas, la colaboración de Aben Galbón, el título de Cid-León, la posadita fortificada de Alcocer», *El Cid en el valle del Jalón*, Zaragoza, 1991.

AL-ĞALLĀB, Abou al-Qāsim b. ʿUbayd Allāh, *al-Tafrīʿ* (Ed. Ad-DAHMĀNĪ, al-Ḥusayn), Beirut, 1987.

GALMÉS DE FUENTES, A. y otros, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo, 1994.

78. Ver MORABIA, *op. cit.*, p. 262.

79. WATT, M., *The significance of the theory of Jihād*, Göttingen, 1976.

GAYANGOS, P., *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna*, Memorial Histórico Español, V, Madrid, 1853.

HALLAQ, W., *From fatwas to furuᶜ: growth and change in islamic substantive law*, Leiden, 1994.

Al-HUṢAYNĪ, Muhammad M.S., *Al-fiqh al-islāmī; al-ᶜuqūbāt fi-l Šarīᶜa al-islāmiyya wa aḥkām al-ǧihād*, El Cairo, 1977.

Ismāᶜīl, Muḥammad B., *Al-fiqh al-wāḍiḥ min al-kitāb wal sunna ᶜalà al-maḏāhib al-arbaᶜa*, vol. I, El Cairo, 1990.

KHADDURI, M., *War and peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955.

MORABIA, A., *Le ǧihād dans l'Islam medieval. Le "combat sacré" des origines au XII siècle*, Paris, 1993.

PETERS, R., *Jihad in Mediaeval and Modern Islam; The chapter on Jihad from Averroes' legal handbook Bidāyat al-Mudjtahid and the Treatise "Koran and fighting by the late shaykh al-Azhar", Maḥmūd Shaltut*, Leiden, 1977.

SAAVEDRA, E., *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Excm. Sr. D. E. Saavedra*, Madrid, 1878, Apéndice I, Indice general de la Literatura Aljamiada.

SCHACHT, J., *An Introduction to Islamic Law*, Londres, 1964.

URVOY, D., «Sur l'évolution de la notion de ǧihād dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1973.

– *Pensers d'al-Andalus; la vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires Bérbères (fin XIº- debut XIIIº)*, Toulouse Cedex, 1991.

VERNET, J., *El Corán*, introducción, traducción y notas, Barcelona, 1983.

WATT, M., *The significance of the theory of Jihād*, Göttingen, 1976.

Az-ZURQĀNĪ, Muḥammad b. ᶜAbd al-Bāqi b. Yūsuf, *Šarḥ az-Zurqānī ᶜalà Muwaṭṭaʼ al-imām Mālik*, ed. de ᶜAbd al-Ḥamīd Ḥanafī, Beirut, 1987.

OBSERVACIONES SOBRE EL ARCAÍSMO LINGÜÍSTICO DE LOS TEXTOS ALJAMIADO-MORISCOS

*Mercedes Sánchez Álvarez**

Arabismo, en la sintaxis y en el léxico, en la fonética y en el sistema gráfico, dialectalismo, frecuentemente aragonés, y arcaísmo, son los rasgos caracterizadores de la lengua de los textos aljamiado-moriscos. Ya Ramón Menéndez Pidal en su estudio y edición del *Poema de Yúçuf*[1] y Álvaro Galmés de Fuentes en las ediciones y análisis de manuscritos aljamiados por él realizadas, así como en estudios sobre aspectos lingüísticos de la literatura aljamiada pusieron de relieve estos hechos[2]. Trabajos y estudios posteriores de manuscritos aljamiados, editados e inéditos, vienen a corroborar la validez de la caracterización anteriormente establecida[3].

* Universidad de Oviedo.

1. Advierte "el tinte más arcaico y dialectal que reviste siempre la literatura aljamiada en relación con la cristiana", *Poema de Yúçuf. Materiales para su estudio*, por Ramón MENÉNDEZ PIDAL, Universidad de Granada, 1952, p. 12 y el carácter de la lengua de las versiones de A y B "más popular que la que generalmente se usaba por los literatos aragoneses en las fechas respectivas", p. 65.

2. *Historia de los amores de París y Viana*. Edición, estudio y materiales, por A. GALMÉS DE FUENTES, CLEAM,1, Madrid, Gredos, 1970. *El libro de las Batallas. Narraciones épico-caballerescas*, 2 vols., por A. GALMÉS DE FUENTES, CLEAM,2, Madrid, Gredos, 1972, vol. 2, p. 25 y ss. *Dichos de Los Siete Sabios de Grecia. Sentencias morales en verso*, por A. GALMÉS DE FUENTES, CLEAM, 8, Madrid, Gredos, 1970. A. GALMÉS DE FUENTES, «Interés en el orden lingüístico de la literatura aljamido-morisca», *Actes du X Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes (Strasbourg, 1962)*, París, Klincksieck, 1965, vol. 2, pp. 527-546.

3. Se remite aquí a las páginas de ediciones de textos aljamiados, como los de la *Colección de literatura española aljamiado-morisca* (=CLEAM), que contienen referencia expresa a estos hechos; o bien a otras ediciones en las que se describe la lengua del texto editado seleccionando formas concurrentes, o una muestra del léxico que resulta indicativa. Omito, por no hacer demasiado extensa esta nota, la mención de estudios específicos sobre vocabulario o notas sobre el léxico, que pueden considerarse incluidas, como fuentes documentales o bibliográficas del *Glosario de voces aljamiado-moriscas* de A. GALMÉS DE FUENTES, M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, A. VESPERTINO RODRÍGUEZ Y J. C. VILLAVERDE AMIEVA, Oviedo, Fundación Menéndez Pidal, 1994. Puede hallarse información sobre estos temas en los repertorios bibliográficos de *Aljamía, Boletín de información bibliográfica. Mudéjares-moriscos-Textos Aljamiados-Filología Arabo-Románica*, Oviedo, nos. 1-6, 1989-1994, y Luis Fernando BERNABÉ PONS, «Bibliografía

Me propongo en este trabajo reflexionar sobre uno de estos rasgos, el arcaísmo lingüístico. Es un hecho comprobado la tendencia al arcaísmo que muestran las versiones aljamiadas de textos de origen occidental, como es el caso de *París y Viana* o *Dichos de los Siete Sabios*[4], donde cobra especial fuerza probatoria, y en proporciones variables ha sido señalado por los estudiosos de textos aljamiados.

El arcaísmo se viene estableciendo por la presencia de rasgos que se detectan en el plano fónico, que suponen soluciones conservadoras, que, si bien, no son privativas de la literatura aljamiada, se dan en ésta con una frecuencia significativamente más elevada que en la de sus coetáneos cristianos. Aunque las soluciones innovadoras de la época no son tampoco desconocidas en la lengua de estos textos, lo que origina un gran número de variantes léxicas por razones fónicas, le confiere un tono arcaizante notable. Otros rasgos, deducidos del análisis sintáctico, han sido preferentemente explicados a partir de la influencia de la sintaxis árabe, patente en los textos que, con frecuencia, siguen modelos en lengua árabe.

Se explica el arcaísmo por el alejamiento de los moriscos de la norma culta y cortesana y por la mayor espontaneidad de la lengua que presentan los textos aljamiados[5]; por el aislamiento cultural de la comunidad islámica respecto del grupo dominante, la no participación por parte de los moriscos en los ideales lingüísticos del Renacimiento, y la no adopción de cultismos procedentes del latín e italiano[6]. O. Hegyi propone, también, la interpretación del apego al arcaísmo como un mecanismo de defensa, en el intento de

---

de la literatura aljamiado-morisca», *Xarc Al-Andalus*, vol. 5, Universidad de Alicante, 1992. *Cinco leyendas y otros relatos morisos (ms. 4953 de la Biblioteca Nacional de Madrid)*, edición, estudio y materiales, por Ottmar HEGYI, CLEAM, 4, Madrid, Gredos, 1984, pp. 21-22. *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París (Leyendas, itineraios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, edición, estudio y glosario, por Mercedes SÁNCHEZ ÁLVAREZ, CLEAM, 5, Madrid, Gredos, 1982, pp. 69-75. *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Introducción, edición, estudio lingüístico y glosario, por Antonio VESPERTINO RODRÍGUEZ, CLEAM, 6, Madrid, Gredos, 1983, pp. 71-80. *El libro de las suertes. Tratado de adivinación por el juego de azar*, Estudio, edición y glosario por Karl I. KOBBERVIG, CLEAM, 7, Madrid, Gredos, pp. 37-39. *La plegaria musulmana en el "Compendio de Al-Tulaytuli". Transcripción del manuscrito de Sabiñán (Zaragoza)*, por María José CERVERA FRAS, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1987, pp. 39 y 77-86. *Relatos Píos y Profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, por Federico CORRIENTE, prólogo de M.ª J. VIGUERA, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1990, pp. 39 y 77-86. *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Luis F. BERNABÉ PONS, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988, pp. 76-79. *Libros de dichos maravillosos (misceláneo morisco de magia y adivinación)*, Introducción, glosarios e índices, por Ana LABARTA, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1993, 3. 1., p. 0. 7 y pp. 205-210.

4. *París y Viana, op. cit.*, pp. 25-34; *Dichos, op. cit.*, p. 79 y pp. 80-84.
5. *París y Viana, op. cit.*, pp. 25-34; *Batallas, op. cit.*, v. 2, pp. 25-34; *Dichos, op. cit.*, pp. 79-84.
6. *Cinco Leyendas, op. cit.*, pp., 21-22.

preservar la propia identidad cultural, y un rasgo típico de la mentalidad de la aljama[7].

Sin pretender establecer deducciones sobre la lengua oral, en la lengua escrita, el arcaísmo se detecta en los siguientes rasgos, de los que enumeraré, de forma abreviada, los más frecuentes[8]:

Persistencia de */f-/* inicial, aunque coexistiendo con la solución aspirada */h-/* o el enmudecimiento, que da lugar a formas concurrentes que reflejan este cambio, como *fablar- hablar; façer- haçer- açer; fallar- hallar- allar; fartar- harto; fazienda- haçienda- azienda; façedor- haçedor; fecho- hejo; fender- hender; ferimiento- herimiento; fijo- hijo- ijo(s); finkar- hincar; formiga- hormiga; fuelgo- huelgo*, o casos de *h-* inorgánica *hazedo- açedamiento; hedat- edad; heos; heredança; herror, hierro(s)-errada, yerro*[9], etc. Para la determinación de valores fónicos son de particular interés los textos escritos en caracteres árabes, por los grafemas utilizados correspondientes a la [fā´] y [hā´], fricativa, labiodental, y fricativa, laríngea, sorda o sonora, respectivamente.

La representación de grupos consonánticos, *bd,bt,bk* no simplificados, con los que también concurren las soluciones modernas, así *adebdeçer- adeudeçido; bebdo(s)- beudo; cabdillo- caudillo; çibdad- çiwdad-çiydad; kobdo-kowdo; debdo- dewdo-débito* (de carácter culto); *rrebtar- rrewtar- rribtar- rriwtar; rrevibkar- rrebiwkar*, etc.

Otros, como la conservación de */d/* en la desinencia de la 2ª pers. del plur. (lat.<-atis) en las formas verbales; o *ad* (3ª pers., sing., pres., ind. de *haber*) utilizada como auxiliar ante participio que comience por vocal; o *vido* (3ª pers., sing., perf.s., de *ver*) que alterna con las soluciones sin */d/*. Las frecuentes fluctuaciones de las formas de futuro, y la conservación de futuros apocopados sin epéntesis consonántica del tipo *salrrá, vernā- benrá- konverná* (éstas con transportación de la consonante), y otras sin apócope, o con epéntesis como *salliré, combrá*, etc. que no llegan a hacerse generales.

Las arcaizantes *so; estó* (1ª pers., s., pres., ind. de *ser, estar*), o las formas pronominales sin refuerzo como *nos, vos*, o la de valor posesivo *nuesso, vuesso*, la copulativa *e*, o las arcaizantes *ansí; agora; mesmo; nengún, -o,-a; do*, etc. Todas ellas frecuentes en los textos aljamiados y consignadas habitualmente en los glosarios y estudios de la lengua de los textos.

Sin embargo, la consideración del arcaísmo en textos aljamiados creo que presenta algunos problemas de análisis e interpretación, relacionados, en parte, con la dificultad de delimitar el criterio de arcaísmo aplicado a una literatura situada cronológicamente en los siglos XV-XVI y comienzos del

7. *Ibídem.*

8. Véanse referencias de las notas 2 y 3.

9. Ejemplos tomados del *Glosario de voces aljamiado-moriscas.*

XVII, que hunde sus raíces en la etapa mudéjar[10] en la que se redactan algunas obras muy representativas, y se establece el sistema gráfico para la fijación de la lengua escrita, que además, se transmite de forma manuscrita, con abundante reproducción en copias, lo que podría favorecer la pervivencia de formas anteriores a las más usuales en la fecha de la copia y la proliferación de variantes. Un período muy importante, que revaloriza el interés de la literatura aljamiada para la deducción de hechos lingüísticos, por coincidir con la época en la que se producen los cambios que van a comprometer el funcionamiento del sistema medieval del castellano[11], pero, quizá, no tan dilatado como para permitir ver reflejados en su totalidad la amplitud de los mismos y una nueva reacomodación al sistema gráfico.

Si consideramos que el español de la época aludida, en palabras de Rafael Lapesa, "mucho más seguro que el de la Edad Media, era sin embargo, un idioma en evolución muy activa. El concepto de corrección lingüística era más amplio que en los períodos posteriores, y entre el vulgarismo y las expresiones admitidas no mediaban límites tajantes. Con todo, hubo en los siglos XVI y XVII una labor de selección entre sonidos, formas y giros coincidentes, que condujo a una considerable fijación de usos en la lengua literaria"[12] y, puesto que tampoco entre los autores cristianos los gustos y preferencias idiomáticas eran coincidentes, la comparación global con autores cristianos de la época se hace dificultosa. Menéndez Pidal señala que "el lenguaje, la vida cultural del siglo XVI, no es como una llanura"[13]. Ni la división por siglos, ni por generaciones nos ordenan los hechos del lenguaje, "más debemos atender a la convivencia de varias [generaciones] y a la resultante de las corrientes que promueven, siempre sometidas a la inducción de las unas por las otras"[14]. En la regulación de una norma para la lengua literaria tuvo una gran importancia el desarrollo de la imprenta que redujo en la reproducción de un texto en textos impresos las múltiples variantes de la tranmisión manuscrita, y eliminó pronto rasgos dialectales. El aragonés durante los últimos años del XV estaba aún muy arraigado en su territorio y en Zaragoza, importante centro de producción tipográfica, todavía hacia 1500,

10. Véase Míkel DE EPALZA, «A modo de introducción, el escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses», en Luis F. BERNABÉ PONS, *op. cit.*, pp. 5-30; A. VESPERTINO RODRÍGUEZ, «La datación de los manuscritos aljamiado-moriscos», *Estudios Románicos. Homenaje al profesor Luis Rubio II*, Murcia, Universidad de Murcia, V (1987-88-89), pp. 1419-1439; María J. VIGUERA, «Introducción» en Federico CORRIENTE CÓRDOBA, *op. cit.*, pp. 9-51; Míkel DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, col. El Magreb, 1992, pp. 52 y ss.

11. A. GALMÉS DE FUENTES, «Interés en el orden lingüístico...».

12. Rafael LAPESA, *Historia de la Lengua Española*, Madrid, Gredos, 1980, XIII, p. 367.

13. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *La lengua de Cristóbal Colón*, "El lenguaje del siglo XVI", Madrid, Espasa Calpe, S. A., col. Austral, 1968, 5ª ed., p. 84.

14. *Ibídem*, p. 47.

la imprenta no uniformaba la lengua de los libros de los autores aragoneses, si bien, pronto fueron adhiriéndose a las modalidades castellanas[15].

Por lo que afecta al sistema fonológico, desde la perspectiva actual se puede afirmar "con casi unánime acuerdo, que durante el XVI y el comienzo del XVII se difunde en la lengua literaria una norma nueva[...]. En parte, se trata del abandono de las normas toledanas que habían prevalecido hasta el XVI, y de la adopción, por los cortesanos y los cultos, de la norma castellana vieja"[16]. Pero fue un proceso paulatino en el que habría que diferenciar datos locales y cronológicos, y no debió producirse uniformemente en todas las comarcas, a diferencia del cambio fónico que no tiene esta gradualidad, sino que es sustitución de un tipo fónico por otro, con el que coexiste durante un largo período[17].

La referencia, pues, a los autores cristianos, sin más especificación, resulta algo imprecisa y compleja, por la falta de uniformidad, sobre todo si consideramos que muchos de los arcaísmos que hemos indicado pueden hallarse en autores cristianos, inclusive en obras impresas, o son objeto de preferencia o rechazo por parte de los gramáticos y tratadistas de la lengua de la época, así por ejemplo:

agora, Juan de Valdés la emplea en el *Diálogo de la lengua*. En el XVII alterna con *ahora*. Juan F. de Ayala Manrique (1693): "No ay duda que [*agora*] está bien dicho en castellano, y assí lo han usado autores muy cultos; pero ya se tiene por palabra anticuada, y dezimos *aora*, quitada la *g*"[18], *Autoridades*, s.v. todavía constata su empleo: "aunque muchos escriben *aora* y *agora*, es más propio *ahora*, que es como decir a esta hora"[19].

ansí, Es frecuente y popular en toda la Edad Media y Siglo de Oro. La preferencia de Valdés por *así* se argumenta por "el uso de los que escriben bien", y también por el origen del vocablo[20]; Santa Teresa la emplea, y *Autoridades*,s.v. la registra como "voz de poco uso en lo moderno" y la documenta en Sta. Teresa, D. Gabriel del Corral y Alvarez Gómez de Ciudad Real.

mesmo, La vacilación entre *mismo* y *mesmo* permanece aún en el lenguaje popular[21], *mismo* era forma menos usual, sobre la que se formó el superlati-

15. *Ibídem*, p. 51.
16. Emilio ALARCOS LLORACH, «De nuevo sobre los cambios fonéticos del siglo XVI», *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Madrid, Arco Libros, 1988, vol. 1, pp. 47-59.
17. *Ibídem*.
18. La cita está tomada de Manuel ALVAR y Bernard POTTIER, *Morfología Histórica del Español*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 334-335.
19. *Diccionario de Autoridades*, ed. facsímil, Real Academia Española, Madrid, Gredos, reimpr. 1976 =*Autoridades*.
20. *Diálogo*, *op. cit.*, p. 179.
21. Federico HANSSEN, *Gramática Histórica de la Lengua Castellana*, Buenos Aires, Librería y Editorial "El Ateneo", 1945, p. 85.

vo[22]; *Autoridades*, s.v. *mismo* " viene del italiano *medessimo* por cuya razón se dize igualmente *mesmo*. Mismo se hará dominante en el lenguaje ciudadano a partir del XVII y desde el XVIII queda relegada al habla rural[23].

nengún,-o,-a, Siguió empleándose en el XV. Todavía aparece en el *Diálogo de la Lengua* de Valdés, si bien quizá debido a los tipógrafos[24].

e, Cobarruvias, s.v.:"Vale por la letra Y copulativa, como Pedro e Juan, y con algún primor usamos della quando la dicción que le sigue empieça en *i*, como María e Inés". Este uso, que coincide con el preferido por Valdés[25], se generalizó en el XVI[26].

do, Sobrevive en el estilo poético y se emplea como variante en Nebrija, y en *Celestina* y *El Quijote*[27].

nueso, vueso, A. Saroïhandy da estas formas como usuales en Alto Aragón[28]. Se emplean en *El Quijote*[29]; en el *Diálogo de la lengua* Coriolano hace a Valdés la observación: - "A donde scrivís *vuestra* con *r*, y no siento que la pronunciáis sino con *s*, diziendo *vuessa*" a lo que Valdés responde:-[...].; porque si diziendo *v.m.* pronunciasse el *vuestra* con *r*, cualquier castellano que me oyese juzgaría que soy estrangero [...]. Es bien verdad que la pronunciación más ordinaria es sin *r*"[30].

vos, Cobarruvias, s.v. "pronombre primitivo, de la segunda persona del plural, aunque usamos del en singular [...]".

nos, Cobarruvias, s.v.*nosotros* "es lo mismo que *nos*, pronombre plural de primera persona, *quasi nos alteri*".

so, Valdés constata su uso, que rechaza en la prosa, no en el verso: "[..]yo *so* por yo *soy* dizen algunos, pero aunque se pueda dezir en metro, no se dize bien en prosa"[31]. Todavía a mediados del siglo XVI se encuentran ejemplos[32].

---

22. Manuel ALVAR y Bernard POTTIER, *op. cit.*, p. 109.
23. J. COROMINAS y J.A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, 1980-1991 =*DCECH*.
24. *DCECH*, s. v. *no*.
25. Sebastián DE COBARRUVIAS, *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Primer Diccionario de la Lengua (1611), ed. Turner, Madrid-México, 1984 =COBARRUVIAS.
26. Manuel ALVAR y Bernard POTTIER, *op. cit.*, p. 352.
27. *DCECH*.
28. Federico HANSSEN, *op. cit.*, p. 80.
29. M. ALVAR y B. POTTIER, *op. cit.*, p. 100.
30. *Diálogo*, *op. cit.*, p. 184.
31. *Ibídem*, p. 130.
32. Federico HANSSEN, *op. cit.*, p. 103; M. ALVAR y B. POTTIER, *op. cit.*, p. 225.

vido, Además de que las formas que retienen */d/* se encuentran en aragonés y podrían explicarse por dialectalismo, *vido, vide*, sobreviven en las hablas rurales de España y en judeoespañol[33].

Respecto a otros rasgos, como la conservación de grupos gráficos, *bd, bt, bk* que da lugar a las numerosas variantes léxicas de este origen, ya aludidas, tampoco presentan una solución uniforme en los autores cristianos de la época. Nebrija, sin aplicar un criterio uniforme, los mantiene en unos casos, y los suprime en otros[34]; Valdés, en cambio, prefiere su conservación, como refleja el fragmento del *Diálogo de la lengua* que reproduzco a continuación: Marcio. -"Veo en vuestras *Cartas*, que en algunos vocablos ponéis *b* adonde otros no la ponen, y dezís *cobdiçiar, cobdo, dubdar, subdito*. Querría saber ¿por qué lo hazéis assí? Valdés.- Porque a mi ver los vocablos están más llenos y mejores con la *b* que sin ella, y porque toda mi vida los he scrito y pronunciado con *b*"[35].

Las formas de futuro sincopadas y otras, como las que daban lugar a la alternancia en el lexema verbal de la alveolar, vibrante, simple y múltiple; o las que no desarrollaban una consonante de ligazón entre */m´r/, /n´r/, /l´r/* dieron lugar a anomalías que fueron también objeto del intento de normalización por parte gramáticos y tratadistas, y, aunque muchas entraron en desuso en el XVI, no se realizó una absoluta regularización en la lengua moderna[36]. Respecto a la */d/* desinencial en la 2ª pers. del plural (lat.<-atis), la supresión de ésta en las formas graves es general en el XV, pero en las esdrújulas se conserva hasta el XVII[37].

Respecto a la */f-/* de empleo muy frecuente en los textos aljamiados, que también alterna con */h-/* o cero fónico, como ya hemos ejemplificado. De nuevo no hallamos ante la falta de uniformidad en las soluciones romances peninsulares durante los siglos XV y XVI y en los textos de autores cristianos, más, si consideramos la presencia de aragonesismos frecuentes, y el origen aragonés de muchos manuscritos. En Aragón la conservación de */f-/* fue casi general, solo a partir de 1518 empiezan a darse las formas con *h* en la capital[38]. El habla toledana mantenía un sonido aspirado que en la ortografía representaba por *h* y la aspiración será norma del idioma literario durante el XVI pero, ya desde antes, su pérdida en la Castilla burgalesa se expande a oriente y occidente sobre las áreas medias del leonés y aragonés[39]. Durante

33. M. ALVAR y B. POTTIER, *op. cit.*, pp. 116-117.

34. Antonio DE NEBRIJA, *Reglas de Orthographía en la lengua castellana*, Estudio y edición de Antonio QUILIS, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, XL, 1977, pp. 97-98.

35. *Diálogo, op. cit.*, p. 168.

36. M. ALVAR y B. POTTIER, *op. cit.*, pp. 245-252.

37. Federico HANSSEN, *op. cit.*, p. 198.

38. Manuel ALVAR, *El dialecto aragonés*, Madrid, Gredos, 1953, pp. 156-164.

39. Emilio ALARCOS LLORACH, *El español, lengua milenaria*, Valladolid, Ámbito, 1982, p. 67 y ss.; Francisco Delicado (*Prohemio* a su edición del *Amadís*. Venecia, 1533) resuelve que "los vo-

la primera mitad del XVI se impone en la corte. Todavía en la primera mitad del siglo XVI se toleraba la *f* arcaizante de *fijo, fincar, fecho*, etc. y entre los notarios y leguleyos se atestigua a lo largo del XVII[40]. Numerosas son las referencia a esta vacilaciones en el *Diálogo de la lengua*: Marcio.-"[...] ¿qué es la causa porque vos escrivís con *h* casi todos los vocablos que el latino escrive con *F*? Y sabed que lo que hace estar más maravillado desto, es ver que muchos castellanos escriven con *f*. Valdés.- [...] torno a dezir que de la pronunciación aráviga[41] le viene a la castellana el convertir la *F* latina en *h*; de manera que, pues la pronunciación es con *h*, yo no sé por qué ha de ser la escritura con *f*, siendo fuera de propósito que en una lengua vulgar se pronuncie de una manera y escriva de otra; yo siempre he visto que usan *h* los que se precian de scrivir el castellano pura y castellanamente; los que ponen la *f* son los que no siendo muy latinos, van trabajando de parecerlo"[42].

Todas estas posibilidades se aprecian como formas concurrentes en los textos aljamiados, con predominio de *f-* ¿por arcaísmo dentro de la propia tradición escrituraria?, ¿por dialectalismo?

Pero, junto a esta inestabilidad, hay algunos textos en los que las grafías, coincidentes con la situación moderna –aunque no, lógicamente con su regulación ortográfica, que es norma posterior a la época tratada–, parecen reflejar la fijación del cambio */f/>/h/>0*. Así en el *ms.Gay.T.18*, R.A.H., fols. 189v.-193v.[43], que contiene una versión del s. XVI de un texto compuesto probablemente dos siglos antes y [Poema en alabanza de Mahoma], *f-* aparece en *falta, fiel, fin, fuego, fuerte, fuesa* (condiciones fónicas, y casos, en que se conserva modernamente en español) y *h-* en *hablar, habló, hablase, hablaba, hablado, hermosa, hermosura, deshaciendo* (con pref. des-), *hagamos, haziendo, haga, hartar, halla, halló, hallados, hagamos, hijo* (casos en que hoy es cero fónico) pero que sin duda es aspirada en el texto pues está representada por [hā´] como el arabismo, que también figura en el texto *hardacho*. No resultaría esta solución diferente a la propugnada por Valdés, o la que refleja Garcilaso de la Vega en

---

cablos con que con *h* y con *f* se escriven, que assí los dexamos porque todos están y pueden estar" y expone algunos ajemplos: "*hijo* es más elegante por ser toledano, y *fijo* está bien por ser sacado del latín". (La cita está tomada de GONZÁLEZ OLLÉ, «Aspectos de la norma lingüística toledana», *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Cáceres, Madrid, Arco Libros, 1988, vol. 1, pp. 859-871, especialmente p. 869.

40. Rafael LAPESA, *op. cit.*, p. 368.

41. Nebrija coincide con Valdés en el error de considerar de origen árabe la aspiración de */f-/* latina, ver Antonio DE NEBRIJA, *op. cit.*, p. 128.

42. *Diálogo, op. cit.*, p. 147.

43. Descrito por Eduardo SAAVEDRA MORAGAS, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública el 29 de Diciembre de 1878*, Madrid, 1978, p. 167, incluido en George TICKNOR, *Historia de la literatura española*, vol. IV, pp. 327-339. Como base de las referencias al cambio */f-/>/h-/* parto de la edición y estudio realizados por Toribio FUENTE CORNEJO, *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, Oviedo, 1985, en prensa.

Ode ad florem Gnidi (Canción V)[44], pese a que el poeta morisco versifica en cuaderna vía de versos alejandrinos, cuyo lenguaje, obviamente, moderniza la copia del XVI a la que aludo.

En el *ms.J.LII*, fols. 576r.- 578v.[45] que contiene [Coplas en albanza de Al.lah], *f-* sólo aparece en *fuente, fuego, firmamento, favoreçer, fuerça, fe, favoreçidos* (cuya *f- se* mantiene en la actualidad) y ningún signo gráfico detecta valor fónico alguno en *allemos, izistes, azes, açnos*, iguales en la grafía a *aber, abrán*, que, creo, se puede interpretar como indicio de que no se practica la aspiración, pues la aspirada, representada por la [hā'] corresponde a las formas del verbo *halaqar*, de carácter híbrido, cuyo lexema procede del árabe, y al sustantivo *Al.lah*.

En estos textos de contenido islámico, un panegírico del profeta Muhammad y alabanzas de Al.lah, en cuaderna vía de versos alejandrinos y en coplas de arte menor respectivamente, el soporte rítmico y métrico los inserta en la tradición literaria romance. Muy similar es la distribución de *f-* y *h-* en el *ms. n°. 6.016* B.N.M que contiene una versión, en caracteres latinos del texto de Içа Chebir, escrito en 1462, ms. n° 6.016 de la Biblioteca Nacional de Madrid[46], en él, la distribución *f-* y *h-* evidencian lo excepcional de la conservación de *f-*, frente al empleo generalizado de *h-* cuando corresponde a */f-/* latina, y, muy frecuente el empleo de *h-* inorgánica.

En la elaboración de glosarios y léxicos que aclaran y completan la edición de textos aljamiados, el arcaísmo suele quedar bien reflejado, por ser éste uno de los rasgos que intervienen en el criterio de elaboración, pero podría dar una impresión hipercaracterizadora si no se contrasta con las soluciones modernas y la frecuencia con que éstas ocurren en los textos. En este sentido me parece ilustrativo reflejar los datos que ofrece el estudio del vobulario del *ms. 4.871*, B.N.M.[47]: *agora*, 11 oc.- *aora*, 24 oc.; *ansí*, 3 oc.- *así*, 130 oc.; *mesmo*, es de uso general; *do*, 10 oc.- *donde*, 145 oc.; *nuestro*, es de uso general; *vuestro*, es general; *so*, 1 oc.-*soy*, 113 oc.; *estoy*, es general; *vido*, 3 oc.- *vio*, 66; *os*, es general.

Más estable parece la conservación de grupos gráficos *bd, bt, bk* en *adebdedeçer, bebdo(s), çibdad, cobdo, debdo(s), rebtar- ribtar-riebto, revibkar* son conser-

44. Rafael CANO AGUILAR, *Análisis filológico de textos*, Madrid, Taurus Universitaria, 1991, pp. 116-129.

45. Julián RIBERA y Miguel ASÍN, *Manuscritos árabes y aljamiados en la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, p. 191; referencias extraídas de Toribio FUENTE CORNEJO, *op. cit.*

46. Taoufik LIMAM, *Edición, estudio lingüístico y glosario del ms. morisco n°. 6.016 B. N. M.*, Tesis Doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, Dpto. de Filología Románica, Madrid, 1994, dirigida por Álvaro Galmés de Fuentes.

47. Juan Carlos BUSTO CORTINA, *El alkitāb de Çamarqandī. Edición del ms. aljamiado 4. 871 de la B. N. M., con un vocabulario completo y un estudio de algunos cuentos que en él aparecen*, Tesis doctoral defendida en la Universidad de Oviedo, Dpto. de Filología Clásica y Románica, 1991, dirigida por Álvaro Galmés de Fuentes.

vados, y mayoría en los casos en que existen formas concurrentes que los simplifican: *cabdillo*, 4 oc.- *cawdillo* 1 oc.; *dubda* 7 oc.- *duda* 1 oc.; *dubdoso,-os, -as* 13 oc.- *dubdosa(s)* 1 oc.; *cobdiçiar* 38 oc.- *codiçiar* 4 oc.; *cobdiçia(s)* 47 oc.- *codiçia* 6 oc.; *debda(s)* 8 oc.- *dewdas* 3 oc.

Las formas de futuro ofrecen la heterogeneidad formal propia del castellano de la época: si el futuro de *salir* presenta mayoría con apócope: *salré*, 1 oc; *salrás*, 3 oc.; *salrá*, 17 oc.; *salrán*, 10 oc., que son concurridas con las que generalizan epéntesis consonántica, *saldrá*, 4 oc.; *saldremos*, 1 oc. *saldréys*, 2 oc.; el futuro de *venir* invierte la proporción frente *verná*, que aparece e 3 ocurrencias, *vendré*, 4 oc.; *vendrás*, 2 oc.; *vendrá*, 56 oc.; *vendremos*, 3 oc.; *vendrán*, 14. y el de *tener* siempre generaliza la consonante de ligazón: *tendrá*, 3 oc.; *tendréys* 3 oc.; *tendrán*, 1 oc.

Respecto a */f-/>/h-/*, todavía no parece definitivamente fijado este cambio. La frecuencia de empleo de *f-* en las diferentes formas de la flexión de *fazer* es superior a la de formas sin *h-*, aun así, se registran variantes de *hazer* en 234 oc.; *fijo* es prácticamente general, con la excepción de *hijo* que ocurre en una ocasión. También son más frecuentes *fermoso, -a,-os,-as*, 22 oc.; *fermosura* 16 oc.; *fondo*, 4 oc.; *formigas* 4 oc.; *fuelgo*, 4 oc.; *fuir*, 28 oc., aunque concurren con *hermoso*, 19 oc.; *hermosura* 12 oc.; *honda* 1 oc.; *hormiga* 1 oc.; *huelgo* 1 oc.; *huir* 13 oc. Inversa proporción, en cambio, ofrecen las formas con *h-* en *hablar*, 98 oc.; *habla(s)*, 16 oc.; *hallar*, 144 oc.; *hartar*, 12 oc.; *hurtar*, 11 oc. junto a *fablar* 44 oc.; *fablamiento* 3 oc.; *hallar*, 5 oc.; *hartar* 1 oc.; *furtos* 3 oc.

El registro de un vocabulario totalizador de la lengua del texto parece que podría relativizar el matiz arcaizante de la misma, ya que, la frecuencia de aparición de formas concurrentes pone de manifiesto que también en él se inicia, o está en vía el desuso.

A falta de referencias cronológicas fiables sobre la transmisión y fecha de elaboración de los textos, y de versiones paralelas con autores cristianos, sería, quizá, conveniente discriminar más este aspecto del arcaísmo en la literatura aljamiado-morisca y contrastar con otros niveles de lengua, pues, es probable que entre los moriscos –como entre los autores cristianos de este período, ss. XV al XVII– no haya tampoco idénticas preferencias ni una uniformidad de estilo.

 Sharq al-Andalus, 12 (1995), pp. 349-361

LA LEYENDA DE LA DONCELLA CARCAYONA

*Pino Valero Cuadra**

La leyenda de *La doncella Carcayona*, o Arcayona, como es más conocida entre los investigadores de la literatura aljamiada, se encuentra recogida, segun explica Harvey en su valiosa y pionera tesis doctoral[1], en seis manuscritos distintos. Dichos manuscritos son los siguientes[2]:

a) El ms. 57 de la Biblioteca de la Junta de Madrid, hoy el C.S.I.C., fechado en 1587.

b) El ms. 3, también de la actual Biblioteca del C.S.I.C., con fecha asimismo de 1587, aunque también está datado en 1578. Este ms. está editado parcialmente por R. Kontzi en su *Aljamiadotexte*[3], y no incluye *La leyenda de la doncella Arcayona*, que es el nombre que la doncella recibe en este manuscrito.

c) El ms. 5313 de la Biblioteca Nacional de Madrid (el número 15 según la catalogación de Saavadra), escrito con letra magrebí del siglo XVI.

d) El ms. 9067 de la Biblioteca Nacional de Madrid (el número 9 según Saavedra), texto en caracteres latinos fechado entre 1611 y 1627.

e) El ms. V4 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (el número 97 según Saavedra), que consta de una sola hoja sin fechar.

f) El ms. 1944 (antiguamente el número 1681) de la Biblioteca Nacional de Argel, incompleto al principio y al final. Es el ms. que Harvey añadió a los cinco ya conocidos sin dar ningún dato sobre su fecha de composición.

Los tres primeros, con los que preparamos actualmente una edición crítica y estudio de la leyenda como tesis doctoral, están estrechamente empa-

* Universidad de Bielefeld (Alemania).

1. Cf. L.P. HARVEY, *The literary culture of the moriscos (1492-1609)*, Oxford, 1958, pp. 70-71 (suplemento 3), 104 y 345.

2. En la descripción de los cinco primeros manuscritos hemos utilizado también el catálogo de J. Ribera y M. Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticias y extractos por los alumnos de la Sección Arabe bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios y Investigaciones Históricas, 1912, para los dos primeros, y el «Indice General de la literatura aljamiada» de Saavedra recogido en: *Memorias de la Real Academia Española*, Madrid, VI, 1989, pp. 140-328 [Discurso de Ingreso a la Real Academia Española], para los otros tres.

3. Cf. Reinhold KONTZI, *Aljamiadotexte*, Wiesbaden, II, 1974, pp. 347-677.

rentados entre sí, sobre todo el primero y el tercero (el J 57 y el BNM 5313), y forman parte de una misma tradición textual de copias sucesivas de la que desconocemos varios eslabones, como prueban las múltiples variantes que presentan entre ellos. El segundo, en general, corrige mucho el texto desde un punto de vista estilístico, y está incompleto al final. Los tres han sido escritos en la Península en el siglo XVI, como ya hemos indicado arriba, y llevan el título de *Historia de la doncella Carcaysiyona, hija del rey Nahrab con la paloma*, con el cambio del nombre en Carcayona y Arcayona en los ms. J 3 y BNM 5313, respectivamente. El cuarto manuscrito citado es un texto en caracteres latinos, más tardío que los anteriores, del siglo XVII y escrito, en opinión de Galmés de Fuentes[4], por un morisco andaluz exilado en Túnez. No pertenece a la misma tradición textual que los anteriores puesto que es mucho más breve, como el mismo título indica: *Historia abreviada de la doncella Arcayona, hija del rey Aljafre*. Parece ser más bien una creación personal de una historia conocida pero contiene la totalidad de la leyenda. El quinto manuscrito sólo consta de una hoja suelta y no hemos podido acceder a él. Lo mismo sucede con el sexto y último, que se encuentra en Argel y no nos ha sido posible conseguir todavía.

De esta leyenda se han realizado, hasta hoy, dos ediciones: la de F. Guillén Robles contenida en su famosa y valiosa edición de *Leyendas moriscas*[5], que se basa en el ms. BNM 5313 y no es muy rigurosa desde el punto de vista filológico porque altera algunas partes del texto, y la de Galmés de Fuentes, basada en el ms. BNM 9067, el escrito en caracteres latinos[6]. Además, hay que mencionar la transcripción de los tres mss. principales citados, cuya transliteración y un breve estudio literario constituye la tesina inédita realizada en Oviedo por Mercedes Ruisánchez[7].

En cuanto a los artículos críticos sobre el relato morisco, destacan, aparte del ya citado de Galmés de Fuentes sobre el *lle-yeísmo*, la mención y clasificación de la leyenda bajo el epígrafe literatura narrativa hecha también por este último en su artículo "La literatura española aljamiado-morisca"[8], así como la descripción que realiza Bouzineb de la misma en su trabajo "Culture

4. Cf. «El lle-yeísmo y otras cuestiones lingüísticas en un texto morisco del siglo XVII», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Madrid, 1957, vol. I, pp. 274-275.

5. Cf. F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas moriscas*, Madrid, 1985, vol. I, pp. 181-221.

6. Cf. GALMÉS, *op. cit.*, pp. 277-281.

7. Tesina inédita a la que pude acceder gracias a la generosidad de la autora, que la puso a disposición de Ivette Cardaillac, quien, a su vez, tuvo la amabilidad de permitirme a mí su consulta.

8. Cf. *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg, 1985, p. 126; cf. también A. GALMÉS DE FUENTES, «El interés literario de los escritos aljamiado-moriscos», *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, 1978, pp. 189-208 y «Características literarias de los escritos aljamiado-moriscos», *II Jornadas internacionales de cultura islámica*, Madrid, 1990, pp. 196-197.

et identité morisques"[9], en el cual califica además el relato de texto de entretenimiento y lo relaciona con otro relato morisco, el *Al-hadiz del árabe y la doncella*[10], que se origina en la costumbre preislámica citada en el *Corán* (sura 81, versos 8-9) de enterrar vivas a las niñas primogénitas recién nacidas, y que tiene, efectivamente, una gran relación con la leyenda que nos ocupa, como veremos más adelante. Todos analizan, en realidad, el texto escrito en caracteres latinos, en el que, además, el nombre de la doncella es Arcayona, bajo el que es más conocida, y no el editado por Guillén Robles. De ahí que los estudios críticos se ocupen principalmente de las relaciones de la leyenda con la cuentística europea más que de los elementos islámicos que ésta contiene, como veremos enseguida. Pero, conozcamos primero la historia de esta dulce doncella.

El relato comienza con el dolor de un rey idólatra de la India que, apenado por haber llegado a los cien años sin hijos a su alrededor, decide consultar con sus astrólogos y sabios, quienes le recomiendan tomar determinadas especias que calienten su cuerpo y su esperma. El rey lo hace así y los astrólogos le aseguran que engendrará una criatura que nacerá bajo el signo de Venus, como sucederá después. En el parto muere su mujer, que había dado a luz una hermosa niña, de nombre *Carcaysiyona*, a la que el rey, su padre, hace encerrar en una torre y cuidar por sus nodrizas hasta la edad de once años. Al llegar a esa edad la doncella comienza a recibir las visitas de su padre, quien acaba enamorándose de ella, y es rechazado por su hija, que le hace desistir de sus incestuosos propósitos poniéndole como ejemplo el buen comportamiento de sus antepasados, lo que hace al rey avergonzarse de sus intenciones. Más tarde, la doncella comienza a hacer preguntas a su padre sobre religión y éste le hace construir una ídola como la que él posee para que su hija la adore y sirva. Así lo hace la bella hija del rey hasta que, un día, tras un estornudo de la doncella, sale de la ídola una mosca que le revela a ésta algunas fórmulas religiosas musulmanas. Su invocación provoca la huida de un aterrorizado Iblīs (el rey de los demonios según la escatología musulmana) y causa en ella un gran efecto emocional que la postra en cama durante varios días, ante la preocupación de su padre. Cuando se recupera recibe la visita de una paloma que pronuncia la profesión de fe musulmana y, en días sucesivos, le va revelando, a instancias de las preguntas de la doncella, otros detalles de la religión islámica, centrándose sobre todo en la descripción del día del juicio final así como del paraíso e infierno musulmanes. Cuando, una vez convencida de las bondades del Islam, comunica a su padre lo que ha vivido e intenta convencer a éste de que abandone la idolatría, el rey, ante los rumores crecientes en su país de su falta de autoridad en

9. En: *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée*, 43, 1982, pp. 123-127.

10. Editada por GUILLÉN ROBLES en: *op. cit.*, pp. 217-230 y O. Hegyi, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos*, Madrid, 1981, pp. 185-196.

algo tan esencial como la religión, la amenaza con cortarle las manos y expulsarla de su reino. Ella invoca a la paloma, quien se le vuelve a aparecer y le aconseja persistir en la religión de Alá, que algún día le recompensará por su virtud. Así lo hace la doncella, que finalmente es expulsada por su padre, con las manos cortadas, al monte. Allí es ayudada por una cierva que la conduce a una cueva y le proporciona alimento hasta que, guiado por esta misma cierva, es encontrada allí por un príncipe, el príncipe de Aquitania. Este príncipe se enamora de ella inmediatamente, a pesar de tener las manos cortadas, y se la lleva a palacio para casarse con ella. Allí le comunica a su madre esta decisión, y la de seguir la religión de la doncella, el Islam, que, a partir de ahora, todos deberán servir en su reino. Algún tiempo después, el príncipe debe marchar a la guerra y deja a su mujer y al hijo que han tenido al cuidado de su madre y servidores. Sin embargo, algunas mujeres de la corte, celosas de la joven Carcayona, deciden urdir una trama para expulsarla, y envían una carta a la madre en la que su hijo le pide que eche a su mujer de palacio porque ha llevado una falsa religión a su reino. La madre, aunque apenada porque aprecia mucho a la doncella, obedece las órdenes supuestamente dadas por su hijo y la expulsa de nuevo al monte, esta vez con su pequeño niño. Allí vuelve a ser cuidada por la cierva, quien amamanta también a su hijo. Un día aparece de nuevo la paloma, quien aconseja a la doncella pedir a Dios que le devuelva sus manos para que pueda cuidar mejor de su hijo, pero ella le explica que no se atreve a pedir dones a su señor. Sin embargo, Alá le envía un reparador sueño durante el cual realiza el milagro, encontrándose la joven tras su despertar de nuevo con sus manos. Entretanto se ha producido la vuelta del príncipe, su esposo, quien descubre el engaño y vuelve a salir a buscar a su querida Carcayona, a la que finalmente encuentra a pesar de los recelos de ésta por volver a unirse a quien ella cree que le ha engañado y abandonado la religión que ella le había enseñado. Y, una vez más, aparece la paloma, que convence a la doncella de la sinceridad de su esposo, y ambos viven un emocionado reencuentro en el que el príncipe descubre, conmovido, que su mujer ha recuperado las manos. Ante la negativa de Carcayona a volver al reino del que fue expulsada, el rey decide fundar una ciudad con su nombre en una de las más fértiles zonas del país, al lado de un río, al-Firān, donde vivirán felices dedicados a servir al Islam, por la gracia de Alá.

Esta fascinante leyenda que acabamos de resumir aquí, parece ser, en realidad, como tantos otros textos aljamiado-moriscos, una traducción de un cuento árabe, sujeta luego a copias sucesivas, que son las que han llegado a nuestras manos. Este cuento fue recogido más tarde, con el título de *La paloma de oro*, en una recensión egipcia de *Las mil y una noches*, tal y como explica V. Chauvin[11], quien también realiza un resumen de la historia. Aunque no

11. Cf. V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*, Liége/Leipzig, 1901, V (Les mille et une Nuits), pp. 139-140.

hemos podido comprobar todavía el parentesco textual entre el texto morisco y el árabe, hemos llegado a la conclusión de que esta leyenda debe de ser una traducción adaptada de alguna versión oral o escrita de esta historia que circulase por la Península a finales de la Edad Media a causa de los numerosos calcos sintácticos árabes presentes en el texto, fenómeno propio de la actividad traductora, y por el citado resumen de este cuento que aporta Chauvin, según el cual el relato incluido en *Las mil y una noches* coincidiría con el argumento de la leyenda de Carcayona con la única excepción del hecho de que la doncella es expulsada al desierto en vez de al monte, lo que nos hace pensar que debió de haber varias versiones del cuento.

En realidad, el comienzo y el final de la leyenda, al margen de algunos elementos novedosos propios de la cultura islámica que lo crea, como veremos después, no hacen sino recoger un cuento muy popular en el Edad Media y aún vivo oralmente en Europa y en la Península Ibérica, sobre todo en el ámbito catalán, y recogido por S. Thompson en su *Index of folk-literature*[12]. Se trata del cuento de *La doncella de las manos cortadas* o *Manekine*, como es conocida en el ámbito francés y que se conserva en las literaturas románicas, tal y como explica R. Beltrán en su artículo "La leyenda de la doncella de las manos cortadas: tradiciones italiana, catalana y castellana"[13], en cinco versiones francesas, siete italianas, dos catalanas y una española[14]. Una de las más conocidas en España es la versión catalana titulada *Historia de la hija del rey de Hungría*. La única versión española es la que se recoge en el *Victorial* de Gutierres Díez de Games[15], que es utilizada para explicar en forma de fábula el comienzo de la Guerra de los Cien Años entre España y Francia. Todas estas versiones se encuentran muy contaminadas entre ellas y con otras tradiciones cuentísticas, y de ahí la dificultad para establecer una genealogía exacta entre ellas. Dentro de la cuentística árabe conocemos una versión titulada *La princesa de Beirut*[16], y en *Las mil y una noches*[17] existe otra en donde el origen del castigo es la limosna, y en la que, como en el cuento descrito por Chauvin, la muchacha es expulsada al desierto y no al monte. Esta última difiere en varios aspectos del cuento popular pero es importante por contener este motivo de las manos cortadas.

12. Cf. S. THOMPSON, *Index of folk-literature*, Bloomington & London, 1970, V, motivo T411.1.
13. Cf. *Historias y ficciones: coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, 1990, pp. 27-28.
14. En Inglaterra, donde es muy popular, se conservan 23 versiones literarias y 40 populares. En Alemania, donde se conservan 3 versiones, es conocida sobre todo por la versión de los hermanos Grimm *Mädchen ohne Hände* (Cf. R. BELTRÁN, *op. cit.*, p. 28, así como H. SUCHIER, *Ouvres poétiques de Philippe de Remi Sire de Beaumanoir*, París, 1884, tomo I, pp. 23-47).
15. Cf. Jorge SANZ (ed.), *El Victorial. Crónica de Don Pero Nuño*, Madrid, 1989. R. BELTRÁN propone añadir las dos variantes de la leyenda contenida en las *Bienandanzas e fortunas* de Lope García de Salazar (cf. *ibídem*, p. 29).
16. Cf. Ursula NOWAK, *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens*, Freiburg i. Br., 1969, pp. 202-203.
17. Cf. J. VERNET (trad.), *Las mil y una noches*, Barcelona, 1965, pp. 145-146, noches 347-348.

La diferencias más importantes entre el cuento de la doncella de las manos cortadas y el relato morisco son, fundamentalmente, que el motivo de las dos expulsiones que sufre la doncella no es la religión, puesto que eso es lo novedoso en el relato árabe y en el morisco frente a los otros. Así, en el popular cuento, el motivo de que se le corten las manos a la doncella es el hecho de no querer casarse con el padre que la pretende, es decir, **el incesto**, que es el primer motivo folclórico que encontramos en él y que ha dado lugar en castellano a romances tan famosos como el de Delgadina. En algunas versiones, es la propia hija la que se las corta a sí misma, ya sea por ver en sus bellas manos la causa del enamoramiento de su padre[18], o porque éste las había acariciado. Por lo que se refiere a la segunda expulsión, son los celos de las mujeres del entorno del príncipe, o bien el hecho de que la doncella no tenga manos, lo que provoca el rechazo, normalmente de la madre del príncipe, y origina el engaño de la carta. Tanto el motivo de la **mala suegra**, tan presente en nuestro romancero, como el engaño de la carta constituyen dos importantes motivos folclóricos[19]. Además, dicho engaño viene directamente provocado por el nacimiento de un hijo (o dos, según las versiones) del príncipe y la doncella, puesto que la madre comunica a aquél, como en casi todas las versiones del cuento ausente a causa de la guerra, que su mujer ha parido un monstruo (o un animal en algunas tradiciones), lo que también es un motivo folclórico[20]. La contestación, proteger a pesar de todo a su mujer y a su hijo hasta su llegada, es interceptada por la madre y falseada, ordenándose la segunda expulsión de la doncella. El elemento religioso que había desaparecido en la motivación de las dos expulsiones, como hemos explicado arriba, vuelve a aparecer aquí, esta vez tamizado por el punto de vista cristiano de la mano de la Virgen María, quien, en premio a la bondad y capacidad de sufrimiento de la joven, le devuelve sus manos, como Alá en el relato morisco. Por lo demás, existen otras pequeñas variantes, como que la hija en muchas versiones se marche voluntariamente del palacio de su padre horrorizada ante sus pretensiones, y otras muchas en las que no vamos a entrar aquí ahora.

En esta historia aparece, por otra parte, en algunas versiones, un motivo folclórico muy conocido porque aparece en el cuento de *Blancanieves y los siete enanitos*, y que consiste en llevar al que ha ordenado la muerte de alguien, en lugar de una parte del cuerpo muerto, ya sea el corazón, un ojo, la lengua o un dedo, como prueba de que ha sido asesinado, el órgano de un animal al que se sacrifica en lugar de la persona. Este motivo aparece también en el relato morisco del *Arabe y la doncella* citado antes, aunque en este caso la víctima humana sea finalmente sacrificada[21].

18. Cf. S. THOMPSON, *op. cit.*, V, motivo T410.

19. *Ibídem*, motivo S51.1 y II, motivo K2117.

20. *Ibídem*, motivo T550.

21. En este texto aparece otro motivo folclórico cuentístico también presente en la historia de Blancanieves: el de la mala madrastra (Cf. S. THOMPSON, *op. cit.*, V, motivo S31).

Por último, es importante, además, destacar aquí que esta historia, como cuento popular, se puede enmarcar, como ya ha indicado Galmés de Fuentes en varias ocasiones en los estudios ya citados, en el motivo folclórico "superior" de la **mujer perseguida**[22], al que pertenece otro cuento fuertemente emparentado con el que nos ocupa, y que se puede definir con el epígrafe de *mujer injustamente acusada de adulterio*[23]. Dicha historia, también ya folclórica, es la que recoge la *Historia de Genoveva de Brabante*[24], relato piadoso medieval que cuenta la historia de una candorosa mujer que es injustamente acusada de adulterio y se ve obligada a huir por ello. Su religiosidad, es, tanto en el cuento de las manos cortadas como en el relato morisco, lo que la salva, porque gracias a la ayuda de la Virgen consigue aclarar todo lo sucedido ante su marido, quien la encuentra después de muchas y emocionantes peripecias. Esta leyenda se encuentra también presente en todas las literaturas europeas y se encuentra asimismo recogida en *Las mil y una noches* con el nombre de *Una israelita virtuosa*[25].

Pero recorramos ahora de nuevo la historia de nuestra doncella Carcayona más lentamente prestando atención a una serie de elementos islámicos y recursos didácticos que nos permiten calificar este cuento sobre la hija de un rey idólatra, como también hace Louis Cardaillac[26], de *exemplum* medieval convertido al Islam por obra y gracia de un morisco, un relato que, como vimos, concluía con la fundación de una ciudad santa con el nombre de la doncella para servir su nueva religión. La historia es narrada por una serie de personajes, musulmanes, que se encuentran reunidos y explican cómo, en una mezquita, la mezquita de Mahoma, el mensajero de Dios, se hallaban asimismo reunidos, entre otros, tres personajes importantes y simbólicos para los musulmanes. El primero es ᶜAlī ibn Abī Ṭālib, el yerno de Mahoma, cuarto califa del Islam, uno de los primeros cruzados de la misión de Mahoma y difundidor, por tanto, de la religión islámica[27]. Esta figura es la protagonista de otros relatos moriscos, como *La leyenda del alcázar de oro y la historia del dragón con ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib* y *La leyenda de ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib y las cuarenta doncellas*, relatos que están, como afirma Galmés de Fuentes, "en íntima conexión con *El libro de las batallas*, y en las que la triunfal epopeya de los comienzos del Islam va enriqueciéndose (...) hasta llegar a las versiones moriscas"[28]. El segundo de estos personajes es

22. *Ibídem*, motivo S410.
23. *Ibídem*, motivo K2112.
24. Véase, sobre el origen de la tradición escrita de la leyenda, G. KENTENICH, *Die Genovefalegende: ihre Entstehung und ihr ältester datierter Text*, Trier, 1927.
25. Cf. J. VERNET, *op. cit.*, pp. 447-450, noches 465-466.
26. Cf. Louis CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*, F.C.E., Madrid-México-Buenos Aires, 1979, p. 159.
27. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden/París, Tomo I, 1960², pp. 392-397.
28. Cf. GALMÉS DE FUENTES, *Actas...*, p. 191.

ᶜOmar ibn al-Jaṭṭāb, segundo califa del Islam y una de las grandes figuras simbólicas de los primeros tiempos de éste, héroe y santo sobre el que circularon muchas historias apócrifas, como la de que primero se opuso al profeta Mahoma y después se convirtió a su religión[29]. Famoso también por su conversión es el principal "recontador" de esta leyenda, el escritor de origen judío Kaᶜb al-Ajbār, cuya legendaria conversión al Islam hace de él una figura muy conocida entre los musulmanes[30] junto al hecho de ser un gran transmisor de relatos sobre los tiempos del profeta, de manera que legitima con su autoridad esta narración, como otras muchas que también le son atribuidas a él a causa de su fama. Los otros dos, famosos por su defensa del Islam en sus primeros tiempos, tienen la función al comienzo de la narración de la leyenda de indicar, o anticipar, la historia que se nos va a contar: la de la conversión de una doncella a la religión islámica, leyenda que busca alcanzar así la misma labor de difusión y enseñanza religiosa que estos protagonistas ejercieron. Así, dice el texto en sus primeras páginas:

> "Dizen que, entrando en la meçquida del mensajero de Allāh Muḥammad, saᶜm, hallaron un corro de gente, y estaba en ellos ᶜOmar ibnu al-Jaṭṭāb y ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib y Kaᶜbu al-Ajbār. La hora dixo ᶜAlī ibnu Abī Ṭālib:
>
> – Yā, Kaᶜbu al-Ajbār, cuéntanos alguna cosa maravillosa.
>
> Dixo Kaᶜbu al-Ajbār:
>
> – Plázeme, ¡yā rey de los creyentes!
>
> Hayas de saber que, en los primeros del mundo, había un rey de los romanos que vivía en al-Hindā que adoraba a las ídolas y era rey de muy buena condición. Gobernaba su reino con mucho amor y justicia..."[31].

Y así comienza la leyenda de la doncella Carcaysiyona con la atribución de ésta a Kaᶜb al-Ajbār. El relato en sí se inicia, como ya vimos al principio, con la problemática comentada de la falta de hijos y el recurso a los astrólogos. Esto no tendría, en principio, mayor importancia que añadir un motivo folclórico más en esta historia[32] si no fuera porque los astrólogos le explican al rey idólatra, después de que éste haya seguido sus consejos, que conseguirá engendrar un hijo y que la criatura nacerá bajo el signo de Venus. Este hecho, según explica Luce López-Baralt en su artículo "Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita"[33] a propósito del prólogo de Juan Ruiz al *Libro de Buen Amor*, sería lo mismo que decir, según las creencias populares, bajo el signo del Islam. Es decir, que estamos ante otro símbolo del destino de la

29. Cf. *Encyclopaedia of the Islam*, Leiden, Tomo VI, 1993 (reedición), pp. 982-984.

30. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden/Paris, Tomo IV, 1978², pp. 330-331.

31. Folio 32r del ms. J57.

32. Cf. S. THOMPSON, *op. cit.*, V, motivo T548.1.1.

33. Cf. *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid, 1989, pp. 43-58.

niña que luego nacerá, de lo que va a suceder en el relato: la conversión de la hermosa doncellita a la religión musulmana. Así, ésta comienza, a la edad de once años, es decir, al comienzo de su entrada en la edad adulta, a recibir las visitas con propósitos incestuosos de su padre, y plantea a éste una serie de preguntas sobre su religión, lo que conducirá más tarde a la construcción de una ídola para la doncella. El diálogo, un importante instrumento didáctico en los textos medievales[34], dice así:

> "Y entró [su padre] do estaba ella y miró a su hermosura y enamoróse de ella y bebio con ella. Y cuando hubieron comido, díxole la doncella:
>
> – Yā padre, estos jalecados de hombres y mujeres no fueron jalecados sino para comer y beber, pues conviene que a quién faze tales graçias que se las agradeçcamos; pues yo, yā padre, ¿a quién lo agradeçeré?
>
> Dixo el padre:
>
> – A mi, yā fija, que yo he fecho graçia sobre tí.
>
> Dixo la fija:
>
> – Y tu, yā padre, ¿a quién lo agradeçes?
>
> Dixo:
>
> – Yā fija, estas graçias hanlas heredados nuesos antepasados unos de otros.
>
> Dixo la fija:
>
> – Yā padre, ¿quién lo començó y quién lo acabará?, que tu padre y tu agüelo murieron, pues, ¿quién fizo estas graçias y quien las heredará y quién jalecó las gentes?
>
> Dixo el rey:
>
> – Yā fija, yo te daré tu señor y señor de tus padres, aquél que no han conocido otro señor sino él.
>
> Y la hora mandó el rey que le trayese su ídola..."[35].

Un diálogo muy semejante aparece en el *Alhadiç del árabe y la doncella* ya citado, lo que pone estos dos relatos moriscos en estrecha relación en cuanto a su temática y su carácter didáctico.

El relato continúa con la aparición de la paloma, animal vinculado a la figura de Mahoma como mensajero de Alá[36], y asimismo considerada entre los árabes como pertenecientes a los animales buenos, que son justos y llevan la paz porque, según ciertas tradiciones, ayudaron a Mahoma y a María[37]. Así, la paloma, ante el horror del rey de los demonios según la esca-

34. Cf. M.J. LACARRA, *Cuentística medieval española*, Zaragoza, 1989, pp. 99-131.

35. Folios 33r-33v del ms. J57.

36. Cf. F.C. TUBACH, *Index exemplorum*, Helsinki, 1969, p. 143 y AYTEN FADEL, *Beiträge zur Kenntnis der arabischen Märchens und seiner Sonderart*, Bonn, 1978, p. 26.

37. Cf. AYTEN FADEL, *op. cit.*, p. 270.

tología musulmana[38], Iblīs, escondido en la ídola que el rey había regalado a la doncella, le va revelando varios principios de la fe musulmana. Este aspecto, además de mostrar el carácter polémico-religioso de éste y otros muchos relatos y textos aljamiado-moriscos[39], inicia el proceso de conversión que ya había sido anticipado por la presencia de las tres figuras mencionadas arriba, simbólicas para el Islam, y el signo astrológico bajo el que nace la hija del rey idólatra. Oigamos ahora parte del hermoso diálogo entre la doncella y la paloma:

> "Pues cuando oyó Iblīs, ¡maldígalo Allāh!, el nombramiento de Allāh, ¡tan alto es!, salló huyendo, y él diziendo:
>
> – ¡Quemado soy con el fuego de *ŷahannam* (infierno)!
>
> Y cayó la ídola sobre su cara y quedó la doncella espantada, muy temerosa, mirando a la paloma, y dixo:
>
> – ¡Yā paloma fermosa!, he oído tus palabras, que nunca oí más buenas palabras ni más dulçes, ¿quién eres tú, ¡yā paloma! y qué palabras son aquellas que dixieste, que ha caído su dulçura en mi coraçón? Dime algo más:
>
> Dixo la paloma:
>
> – ¡Yā fija de Nahrab, es Allāh aquél que hay otro señor sino Allāh, jalecador de los çielos y de la tierra y de todos jalecados (creados) y de sus arrizques, matador, rebibcador después de la muerte para el día que no aprovechará sino la buena obra y el que antes creerá con Allāh..."[40].

A partir de aquí, y a instancias de la doncella que quiere saber más de esas "buenas palabras", la paloma le describe a ésta detalles del juicio final, que aparecen de forma semejante en otros relatos moriscos, como el titulado *Recontamiento del día del juicio*, publicado también por Guillén Robles[41] y más recientemente por M. Sánchez Álvarez[42]. Asimismo realiza la paloma una exhaustiva descripción del *al-ŷanna* (paraíso) y el *ŷahannam* (infierno) musulmanes, sobre todo de este último, del que se citan aspectos que se encuentran en el *Corán* o aspectos introducidos por los tradicionistas ante la falta de datos en el Libro Santo. Es el caso de las siete puertas del infierno porque en el *Corán* (15, 44), como explica M. Asín Palacios en su obra *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, se habla de **bāb** y, ante la imposibilidad de

38. Cf. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, Madrid, IHC, 1961, p. 140.

39. Cf. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 145-191.

40. Folios 35v-35r del ms. J57.

41. F. Guillén Robles, *op. cit.*, pp. 351-388.

42. Cf. M. Sánchez Álvarez, *El ms. misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, Madrid, 1982, pp. 186-214. Ver también *La Leyenda de Alidachel el malo y el día del juicio* editada por Guillén Robles en *op. cit.*, pp. 321-347 y el artículo de M. Manzanares de Cirre, «El otro mundo en la literatura aljamiado-morisca», *Hispanic Review*, 41, 1973, pp. 599-608.

aceptar ese pasaje tomando la palabra árabe en sentido literal porque, en el espacio comprendido entre una puerta, no se concibe que puedan caber todos los condenados, interpretaron dicho término metafóricamente llamándolo **escalón** o **piso** de estrato circular, de manera que ya fuese posible imaginarse una cárcel con siete categorías, las cuales reciben también distintos nombres según las tradiciones[43]. Asimismo encontramos en estas tradiciones populares una serie de accidentes orográficos del infierno, situado debajo de la corteza terrestre: barrancos, fuentes, ríos, mares, pozos, puentes, etc., que, a menudo, poseen también un nombre, como sería el caso del *Habhab*, "el nombre de un pozo de fuego en el que arden los orgullosos y soberbios"[44]. Con esta profusión en la descripción del infierno musulmán parece querer destacarse más en el relato el lado punitivo del Islam que los bienes del paraíso. El texto dice aquí así:

> "Dixo la paloma:
>
> – Quien desobedeçe ada Allāh su pena es el fuego de *ŷahannam*, que ni mueren ni viven y cada les creçe una pena sobre pena. Son cativos en el fuego, que nunca es quito su cativerio ni alivianeçida su pena ni consolada su tristeza ni esclareçida su escuredad ni oídas sus quexas ni apiadada su voz. Su tristeza es fuerte, su solar es fondo, su agua es poçoña, sus arreos son fierros, su pena es dolorosa, su leña es piedras y jentes. No se regala su fierro ni se mata su fuego ni se acaba su pena. Allí están tiempos sin cuento, sus camisas es alquitrán ardiente, sus calças peç ençendida, sus ropas çufre flameante, sus bonetes fierro ruxiente,y sobre ellos almalaques (ángeles) que los tornearán con garfios de fierro fogueante. Su brebaje es cobre derretido. Ŷahannam tiene siete puertas, de puerta andadura de quinientos años. (...) Sobre cada puerta de *ŷahannam* hay mil mares de fuego de andadura de quinientos años. En cada mar mil çibdades de fuego. En cada çibdad mil aljubes (manantiales) de fuego. En cada alchube mil casas de fuego. En cada casa mil fuentes de fuego. De cada fuente salen mil ríos de fuego, que si una gota cayese de aquella agua en la tierra abrasaría todo el mundo. Y no hay cosa más aborrida en poder de Allāh que los del fuego"[45].

En cambio, del dulce paraíso islámico apenas sí se cita el Arbol de la Buenaventuranza, y nos encontramos con descripciones como ésta:

> "Dīxo la paloma:
>
> - ¡Yā fija de Nahrab!, los de *al-ŷanna* son los obidientes al mandamiento de Allāh, en ella no mueren ni habe tristura. Alcanzarán todo lo que desearán, perdurables en alcázares de oro y plata y piedras preciosas y de púrpura. Su tierra es almiçque, sus aguas son dulçes, sus árboles y fruytas durables, las fruytas de diversas sabores y colores. Los de *al-ŷanna* tienen çien gradas, que si todas las gentes del mundo se ajuntasen, no harían una de ellas porque en

43. Cf. M. Asín Palacios, *op. cit.*, pp. 136-138.

44. *Ibídem*, pp. 140-141.

45. Folios 43r-45v del ms. J57.

ellas hay maravillas y riquezas. La primera grada es de plata y su tierra de almiçque y la segunda es de oro; la tercera es de pelrras y la setena habe en ella lo que no hay ojos que puedan veer ni lengua dezir ni pasar por coraçones de hombres"[46].

Tras esta nueva "revelación" parcial del Islam por parte de la paloma vuelve a aparecer el didactismo dialógico en los intentos del padre por impedir la conversión de su hija, un diálogo que, de nuevo, aparece de forma muy semejante en el *Alhadiç del árabe y la doncella*. Es el siguiente:

"- Yā fija, plazer de mis ojos, ¿qué es tu fecho, que has hobido que me he quebrantado con tu mal mi coraçón?

La hora levántose la donzella demudada, llorando, demudada de color, y dixo:

- Yā padre, defiéndome con Allāh del fuego de ŷahannam y de sus penas, aquellas que no apiadarán al viejo por su vejeç ni al chico por su pequeñeç ni a la mujer por su flaqueza.

Dixo el rey:

- Yā fija, ¿has visto algo en tu dormir o estás hechizada?

Díxole:

- Yā padre, antes demando perdón ada Allāh, mi señor y tu señor. Dexa el serviçyo de las ídolas, aquellas que no oyen ni veen, nuezen y no aprovechan.

La hora mandó el rey traer su ídola y díxole:

- Yā fija, este es tu señor y mi señor, aquel que no conoçemos sino a él. Tórnate en tu sentido y sirve a tu señor y no seas yerrada.

Dixo ella:

- Yā padre, tú eres el yerrado. Dexa el serviçyo de las ídolas y dí que no hay señor sino Allāh, solo, sin aparçéro, en el çi(y)elo es su al-ᶜarxe y en la tierra su potestad y señorío"[47].

Pero todos los intentos por convencer a la doncella serán inútiles y, a partir de aquí, con la expulsión de la doncella al monte con las manos cortadas, el relato recoge fielmente el cuento ya descrito al comienzo[48].

Finalmente, tras la solución del relato con la restitución de las manos por parte de Alá y el reencuentro de los amantes, la novedad que introduce el texto aljamiado frente al cuento al final de la narración es el hecho de que el príncipe decide, en premio a la virtud de su querida esposa y, también, en

46. Folios 39v-40r del ms. J57.

47. Folios 46r-46v del ms. J57.

48. Dentro de este núcleo central del cuento es de destacar que la figura de la cierva, que tiene la función de ayudar a la doncella a sobrevivir en su exilio en el monte y también constituye un motivo folclórico (Cf. S. THOMPSON, *op. cit.*, I, motivo B300), aparece sustituida en la versión árabe anteriormente citada de *La princesa de Beirut* por una gacela, que es considerada por los musulmanes, como la paloma, un animal positivo porque se cree que es el único animal con el que habló el Profeta (cf. AYTEN FADEL, *op. cit.*, p. 265).

compensación a su sufrimiento, fundar una ciudad para servir al Islam en una zona fértil al lado de un río (*Al-Firān*, ¿Francia?) y a la que llama como su querida esposa: Carcaysiyona, o, si consideramos la **y** semiconsonante de apoyo, como sucede frecuentemente en los textos aljamiados, *Carcaysi(y)ona*. De esta forma, la conversión de la doncella al Islam, anticipada por sus recontadores y el signo de su nacimiento, se desarrolla en un relato que utiliza el diálogo como método didáctico y reconvierte el popular cuento de la doncella de las manos cortadas para mostrar la imperturbable fe de la doncella y conducir la narración a su final: la fundación de una ciudad santa del Islam.

Y, al llegar a este punto, nos planteamos una cuestión final: ¿se trata de la ciudad siria de *Karkasīya*, situada al lado del río Éufrates, tal y como corrige el copista del BNM 5313 llamando al río *al-Furāt*, su denominación en árabe, o se trataría más bien de la ciudad medieval francesa de Carcassone, también muy fértil en su parte norte, situada asimismo al lado de un río (Aude, ¿al-Wadd, río?), adscrita por los francos, tras ser reconquistada, al condado de Aquitania, de donde procede el príncipe de Carcayona? Esta ciudad de Carcassone aparece descrita por el geógrafo árabe al-Ḥimyarī, como una ciudad en al que se encuentra una iglesia muy venerada por la población cristiana, la iglesia de Santa María de Gracia[49], por lo que ¿no sería posible suponer que los musulmanes españoles, conocedores de alguna forma de esta veneración, la habrían convertido en símbolo del Islam en esta adaptación del cuento de la doncella de las manos cortadas? Ello obligaría a mantener el nombre original de la doncella como Carcasona y no Carcayona o Arcayona, que no serían más que derivaciones posteriores del nombre.

El descubrimiento de una leyenda semejante en torno a esta ciudad francesa podría confirmar esta posibilidad, pero creemos haber demostrado por lo menos cómo la voz de los moriscos se alza en esta ocasión, más que con un simple texto de entretenimiento, por medio de una leyenda convertida en relato religioso didáctico-ejemplar destinado, como tantos otros textos aljamiado-moriscos, al aleccionamiento sobre la religión islámica adornada con el bello marco de un famoso cuento que tantos motivos folclóricos europeos, árabes y universales contiene.

49. Cf. E. LÉVI-PROVENÇAL, *La péninsule ibérique au Moyen-Age*, Leiden, 1938, p. 247.

LOS ESTUDIOS DE LENGUA ÁRABE ENTRE LOS MORISCOS ARAGONESES A TRAVÉS DE LOS MANUSCRITOS DE LA JUNTA

*Jesús Zanón**

PLANTEAMIENTO

El objetivo del presente trabajo es el análisis de las obras gramaticales contenidas en los llamados "manuscritos de la Junta", y de todo aquel material que pudiera desvelar el sistema de aprendizaje de la lengua árabe entre los moriscos de Almonacid de la Sierra, o, por extensión, de los moriscos aragoneses. Con este análisis tratamos de extraer respuestas acerca de la función y las características de las obras gramaticales, dentro del contexto, más general, de las obras conservadas en árabe.

Se sabe bien que la situación lingüística de mudéjares y moriscos no era homogénea[1]. Si los mudéjares y moriscos valencianos y granadinos mantuvieron de modo general el árabe hablado y escrito, los mudéjares y moriscos castellanos y aragoneses perdieron pronto su dialecto, pero conservaron la lengua literal parcialmente, destinándola fundamentalmente a usos religiosos y jurídicos; para otras manifestaciones literarias emplearon sobre todo la lengua castellana, que escribían normalmente en caracteres árabes (aljamiado). En este contexto lingüístico se encuadran los manuscritos árabes y aljamiados hallados en Almonacid de la Sierra en 1884, y adquiridos, posteriormente, por la Biblioteca de la Junta para Ampliación de Estudios[2].

* Universidad de Alicante.

1. Véase Mª Jesús VIGUERA, «Prólogo» a F. CORRIENTE CÓRDOBA, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1990, pp. 16-22.

2. Posteriormente fueron depositados en la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, heredera de la sección de árabe del Centro de Estudios Históricos de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Tras la guerra civil, la Escuela fue integrada en el C.S.I.C., que ocupó el lugar de la Junta, y se denominó Instituto Miguel Asín. Actualmente ocupa su lugar el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos del Instituto de Filología del C.S.I.C. De aquí que los manuscritos hallados en Almonacid de la Sierra se hayan denominado sucesivamente –o indistintamente– "manuscritos de la Junta", "de la Escuela de Estudios Árabes" o "del Instituto Miguel Asín". En el presente trabajo utilizaremos su pri-

Las ideas y conclusiones de este trabajo se construirán sobre la siguiente premisa: los manuscritos de la Junta pueden considerarse, en su conjunto, como una muestra aleatoria de los libros en poder de una comunidad morisca aragonesa. No creo que sea muy necesario argumentar o discutir esta idea de principio en el estado actual de las investigaciones sobre los moriscos aragoneses. No obstante se puede alegar lo siguiente:

– Se trata de una *muestra*, porque el número de obras conservadas es suficiente para reconocer qué tipo de disciplinas interesaban a sus propietarios y en qué medida.

– Probablemente es una muestra *aleatoria*, porque la acción de esconder los libros y papeles escritos en árabe o aljamiado para salvarlos del fuego de la Inquisición, *sin que existan indicios de una previa selección de su contenido*, podría considerarse un hecho aleatorio o azaroso, como sin duda lo es la destrucción de una parte de los códices a manos de los muchachos de Almonacid "que se entretuvieron en romper las hojas y en hacer hogueras con ellas, destrozando más de ochenta volúmenes y quemando, quizá por completo, no pocos"[3].

– Muestra aleatoria de los libros y escritos en poder de *una comunidad morisca aragonesa*, porque de la gran variedad de sus contenidos, desde la culta teología de Algazel hasta los populares amuletos, se deduce que los manuscritos ocultados no pudieron pertenecer a un solo propietario o a una sola familia.

El análisis cuantitativo de las obras halladas ocultas en Almonacid nos permitirá saber en qué medida interesaba la gramática árabe a la comunidad morisca de esa localidad, o, si puede extrapolarse, a las comunidades moriscas de Aragón. De paso nos permitirá saber en qué medida eran estudiadas y transmitidas otras disciplinas islámicas y, también, la relación numérica entre escritos árabes y aljamiados[4].

Para ello se ha tomado como base del cómputo el número de líneas escritas en los manuscritos, siguiendo los datos ofrecidos en el catálogo dirigido por J. Ribera y M. Asín[5], diferenciando, por un lado, texto árabe y texto aljamiado, y, por otro, las diversas disciplinas contenidas en los textos árabes.

---

mera denominación, siguiendo el catálogo dirigido por Julián Ribera y Miguel Asín y realizado por ellos mismos y por Maximiliano Alarcón, Ambrosio Huici Miranda y Cándido González (y la colaboración de Tomás Navarro Tomás). Cfr. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.

3. F. CODERA, «Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, V (1884), *apud Manuscritos árabes y aljamiados...*, p. VI.

4. La idea de realizar este cómputo fue sugerida por la prof. Mª Jesús Rubiera en el curso de un seminario preparatorio del presente Simposio en el área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante.

5. *Manuscritos árabes y aljamiados...*

TEXTOS ALJAMIADOS Y TEXTOS ÁRABES

Del cómputo realizado se desprende que los textos escritos en aljamiado constituyen el 62,4% del total de los manuscritos de la Junta, y los escritos en árabe el restante 37,6%. Creo que este resultado no sorprenderá a aquellos investigadores de la literatura aljamiada familiarizados con el catálogo y habituados a estudiar sus manuscritos o las ediciones de éstos. Pero quizá no sea ocioso observar que la mayor parte de los manuscritos en lengua árabe está todavía sin estudiar.

DISTRIBUCIÓN POR MATERIAS DE LOS TEXTOS ÁRABES

Como se ha referido anteriormente, he realizado el cómputo de los textos árabes por materias con el objetivo fundamental de sopesar en qué medida los moriscos aragoneses valoraban los estudios gramaticales frente a las otras disciplinas. Los resultados son los siguientes.

En primer lugar, la disciplina más representada es el derecho (*fiqh*), con un 33,8% sobre el total de textos árabes. Puede anotarse, además, que dentro de los textos jurídicos, el 71,6% lo constituyen obras de doctrina mālikí; el resto de las obras jurídicas son "formularios notariales" (*watā'iq*)= 12,1%; "formularios de redacción de contratos" (*`aqd al-šurūṭ*)= 11%, y "cuestiones resueltas" (*masā'il*)= 5,3%. Debemos observar, por tanto, que las obras de tipo jurídico de los moriscos de Almonacid son de indudable carácter práctico.

La segunda disciplina más representada desde el punto de vista cuantitativo es el Corán (= 20,4% del total). El 73,1% de los textos coránicos son azoras, y el 26,9% comentarios (*tafṣīr*).

Si agrupamos gramática y lexicografía en una sola disciplina de estudios filológicos, ésta ocupa el tercer lugar en extensión, con un 16,6% del total. El porcentaje de gramática y de lexicografía es aproximadamente el mismo (48,7% y 51,3% respectivamente).

Es decir, el 60,8% de los textos árabes ocultados en Almonacid de la Sierra pertenecen a una de estas tres disciplinas: derecho, corán o filología. El resto de las disciplinas, por orden decreciente de representatividad, es el siguiente:

Adab= 11,8%. Debo precisar que he considerado *adab* cualquier texto narrativo, si bien prevalece el de tipo piadoso[6].

Mística= 4,4%

Ḥadīṯ = 3,8%. De este conjunto de textos, los repertorios de *ḥadīṯ*-es ocupan un 79,5% y las obras de crítica interna o *uṣūl al-ḥadīṯ*, un 20,5%.

6. Sobre el *adab* de tipo religioso en al-Andalus véase Mª Jesús RUBIERA, *Literatura Hispanoárabe*, 1992, pp. 184-186.

Jutbas= 3,7%
Teología= 3%[7]
Oraciones= 2,3%
Poesía= 0,2%

RETRATO DEL MORISCO LETRADO

A partir de los datos anteriores se podría, quizá, realizar un "retrato" del morisco aragonés letrado[8].

Sería, en primer lugar, un alfaquí, naturalmente mālikí, preocupado por mantener, transmitir y observar las tradiciones jurídicas islámicas en la lengua del Corán. Es un alfaquí enemigo de profundizaciones especulativas, que se sirve de "manuales de consulta rápida", como el *Mujtaṣar* de al-Ṭulayṭulī, pero no parece capacitado o interesado en estudiar las fuentes clásicas del derecho mālikí o, al menos, en la muestra no han aparecido fragmentos del *Muwaṭṭa'* de Mālik o de la *Mudawwana* de Saḥnūn, obras básicas en la formación de cualquier alfaquí de al-Andalus desde la recepción de la escuela mālikí. El alfaquí morisco aragonés se sirve de modelos árabes para la redacción de todo tipo de documentos legales, y utiliza las opiniones dadas por los juristas del pasado a través de las colecciones de *masā'il*. Los textos jurídicos son esencialmente prácticos y posibilitarían que el alfaquí llevara a cabo sus funciones en el seno de su comunidad.

En segundo lugar, el morisco aragonés letrado es un *mu`allim* o maestro de escuela coránica, y un lector coránico o almocrí. El Corán es, obviamente, el texto fundamental del Islam, que desde un punto de vista ritual sólo puede utilizarse en árabe. Es también primera fuente de derecho y modelo lingüístico. Es, finalmente, el texto básico de lectura y memorización en los primeros estudios o estudios primarios de una sociedad islámica tradicional. Por todo ello no es de extrañar que, entre los textos ocultados en Almonacid, el 15% de los textos árabes conservados sean aleyas del Corán. Puede justificarse esta abundancia de aleyas por su triple función religiosa, ritual y pedagógica. Por otro lado, a través de un manuscrito aljamiado[9], sabemos que se mantenía el modo de lectura del medinés Nāfi`, una de las variantes canónicas y la más difundida sin duda en al-Andalus[10].

---

7. Se trata, en concreto del resumen de la obra de al-GAZĀLĪ, *Iḥyā' `ulūm al-dīn*.
8. Tendremos exclusivamente en cuenta las obras escritas en árabe. Para una síntesis sobre la sociología de la literatura aljamiado-morisca véase Míkel de EPALZA, «Introducción» a Luis F. BERNABÉ PONS, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, pp. 5-26. Véase también Míkel de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.
9. En concreto, el manuscrito número XII, ff. 1-157.
10. Véase J. ZANÓN, *La vida intelectual en al-Andalus durante la época almohade: Estudio de la «Takmila» de Ibn al-Abbār*, Tesis Doctoral inédita. Sobre la lectura de Nāfi` puede consultarse

En la cultura musulmana las ciencias filológicas ocuparon un papel importante entre las disciplinas islámicas (evidentemente también entre las profanas). Téngase en cuenta que una de las causas principales del desarrollo de los estudios filológicos fue el Corán, que, como palabra de Dios, se constituyó en modelo y regla de la lengua árabe[11]. El morisco aragonés, que había sustituido como lengua materna el árabe hablado por el castellano, debía hacer un esfuerzo mucho mayor que sus correligionarios valencianos y granadinos para aprender la lengua árabe literal. La posesión de gramáticas y diccionarios era fundamental para sus comunidades, y ello queda reflejado en el alto porcentaje de este tipo de obras en la muestra de las obras de Almonacid. Desarrollaremos más adelante este punto.

Las ciencias islámicas, es decir, aquéllas que nacieron como resultado de la expansión del Islam, son fundamentalmente de tres tipos: coránicas, jurídicas y las relacionadas con la tradición del Profeta o *ḥadīṯ*. Esta última está muy poco representada entre los libros de Almonacid (3,8% del total). Creo que ello tiene una fácil explicación: el estudio del *ḥadīṯ* no tenía ninguna aplicación práctica, ritual o jurídica en las comunidades moriscas. Hacía ya varios siglos que el *ḥadīṯ* se había codificado, y que su transmisión consistía en una labor casi meramente erudita o memorística. De aquí que desde el siglo XI comenzaron a proliferar colecciones de fácil memorización, como las colecciones de "cuarenta *ḥadīṯ*-es", los "*ḥadīṯ*-es encadenados" o aquéllas en las que se prescinde deliberadamente de las cadenas de transmisión, como el *Šihāb* de al-Quḍā`ī, que aparece entre los libros de Almonacid[12].

En definitiva, las obras escritas en árabe de los manuscritos de la Junta presuponen que el segmento más culto de la sociedad morisca busca mantener a través de la lengua árabe tres órdenes de la vida de aplicación práctica:

En primer lugar la legalidad jurídica; en segundo lugar el ritual religioso, a través del Corán, pero también mediante las colecciones de oraciones y de sermones (*juṭba*-s). En tercer lugar se busca mantener el sentimiento religioso, que entrevemos por las colecciones de narraciones sobre los profetas, el resumen de la obra de al-Gazālī *Iḥyā' `ulūm al-dīn* y las obras de mística.

Una comunidad musulmana dentro de un estado islámico mantendría otros géneros de producción escrita que los moriscos aragoneses no conservan, o apenas mantienen. Así, son superfluas la poesía, la prosa ornada, la producción bio-bibliográfica, y las obras de especulación y de erudición. Son superfluas porque no tienen aplicaciones prácticas dentro de una comunidad marginada y de pocos recursos económicos e intelectuales.

Fijémonos en lo que supone la ausencia de obras bio-bibliográficas en las comunidades moriscas. En una sociedad islámica tradicional, como la an-

---

R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, París, 1947, pp. 118-119. Sobre las lecturas coránicas en el occidente islámico véase SA`ĪD A`RĀB, *Al-qurrā' wal-qirā'āt bi-l-Magrib*, Beirut, 1990.

11. Véase Henri FLEISCH, *Traité de philologie arabe*, vol. I, Beirut, 1961, p. 2.

12. Manuscrito nº XXIX, y fragmentariamente en nº XXXIX, ff. 1-24. Esta obra fue muy difundida en al-Andalus durante la época almohade. Véase J. ZANÓN, *op. cit.* pp. 156-158.

dalusí, la base de la transmisión de la ciencia es el ulema, maestro en una o varias disciplinas, que enseña obras a sus discípulos siguiendo determinadas líneas de transmisión o *riwāya-s*, de valor ponderable, y utilizando distintos métodos o formas de transmisión[13]. La actividad de los ulemas tiene su reflejo en la literatura bio-bibliográfica, que es inseparable del proceso de producción y transmisión de las ciencias islámicas; podría decirse que es su vademécum. Los moriscos ni conservan ni producen este tipo de literatura, porque el sistema de transmisión de la ciencia aludido anteriormente no es operativo en sus comunidades. No se puede, por tanto, hablar de "escuelas" entre los moriscos. El proceso de producción intelectual en árabe se ha agotado, y el proceso de transmisión a duras penas se mantiene bajo formas, probablemente, muy elementales.

El aprendizaje de la lengua árabe entre los moriscos de Aragón. Obras gramaticales y lexicográficas y materiales afines

El objeto central del presente estudio era el análisis de los materiales gramaticales y lexicográficos que se encuentran entre los manuscritos de la Junta. Era necesario, previamente, sopesar estos materiales en el conjunto de los escritos árabes conservados. Del análisis global han llamado la atención dos aspectos:

1) Existe una economía de obras en árabe. Solamente encontramos aquéllas que son esenciales para el mantenimiento de la tradición islámica desde el punto de vista del ritual religioso (aleyas coránicas, oraciones y sermones rituales), del mantenimiento del sentimiento religioso (narraciones piadosas y algunos escritos místicos y teológicos) y de la legalidad (escritos jurídicos).

2) Teniendo en cuenta que la lengua de los moriscos aragoneses era el castellano, los materiales gramaticales y lexicográficos serían imprescindibles para que el mantenimiento de la lengua árabe en el ritual y en las prácticas legales fuera efectivo. Luego puede deducirse una función marcadamente auxiliar y práctica.

Desde este punto de vista vamos a considerar qué es lo que se conserva y el modo en que podría utilizarse dentro del proceso de aprendizaje y de mantenimiento del árabe como lengua vehicular literal.

El alfabeto

El primer obstáculo es evidentemente la grafía, escollo que se supera rápidamente mediante ejercicios de escritura, como los que aparecen entre

13. Sobre este último punto véase J. Zanón, «Formas de la transmisión del saber islámico a través de la *Takmila* de Ibn al-Abbār», *Sharq al-Andalus*, 9, 1992, pp. 129-149.

los legajos de Almonacid. En concreto, se encuentran catalogados en tres lugares diferentes ejercicios caligráficos en caracteres árabes[14]. También se conservan ejercicios de escritura en caracteres latinos[15].

Pero además encontramos, en dos breves escritos redactados en castellano, el sistema de equivalencias fonéticas de las letras del alfabeto árabe y las reglas de lectura y de escritura. No podían estar redactados en aljamiado, cuando se trata de enseñar a principiantes castellanoparlantes los primeros pasos en el aprendizaje de la lengua árabe[16].

Tenemos, pues, documentado entre los manuscritos hallados en Almonacid la descripción teórica del sistema grafológico del árabe y una serie de ejercicios prácticos.

La gramática

El segundo paso en el aprendizaje de la lengua, siguiendo un método tradicional, consiste en la asimilación de las reglas morfológicas y sintácticas. Como en el caso de la grafología, hallamos entre los manuscritos de Almonacid obras de carácter teórico, pero también una serie de folios de ejercicios gramaticales.

La relación de obras gramaticales es la siguiente:

– *Kitāb tabṣirat al-mubtadī wa-taḏkirat al-muntahī*, de Abū Muḥammad `Abd Allāh b. `Alī b. Isḥāq al-Ṣaymarī. Autor iraquí fallecido en 541/1146[17].

---

14. Que son los siguientes:
– En LXIV, 4) "adornos caligráficos, como ejercicios de escritura".
– En LXXXIX, folios procedentes del manuscrito XV, se encuentran doce papeles en árabe y aljamiado en donde, entre otros asuntos, hay ejercicios de escritura.
– En LXXX, folios procedentes de las tapas del manuscrito XVI, se encuentran "ocho papeles (...) algunos con ensayos de dibujos caligráficos".

15. En concreto aparecen los siguientes:
– IV, guardas (vide *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza, 1904).
– En LXVI, folios procedentes de las tapas del manuscrito I se encuentran "diez folios apolillados, lengua castellana, letra española, siglo XVI; contienen ejercicios caligráficos".
– En LXXV, folios procedentes de las tapas del manuscrito XI, se encuentran "cuatro papeles muy destruidos, en castellano, casi ilegibles; letra del siglo XV, de manos diferentes y sin aparente sentido, como ejercicios de escritura".
– En LXXXII, folios procedentes de las tapas del manuscrito XVIII, se encuentran "ocho folios en castellano, con ejercicios caligráficos".

16. En concreto:
– LX, fol. 119v-122: "*La regla de la lienda del Alcorán.* Dictada por cuatro sabios para que pudiesen leer el libro santo *las gentes de lenguas apartadas del Alcorán.* Es una explicación muy confusa, acerca del uso y valor de las letras y signos auxiliares de la escritura".
– En XCVIII, folios procedentes de las tapas del manuscrito XXXIV se encuentran dos folios escritos en castellano que "tratan de la equivalencia fonética de los signos árabes; letra del siglo XVI". A continuación se transcribe su contenido. Sin duda es una traducción literal de una capítulo dedicado a la fonética de alguna gramática árabe.

17. J-XV, 143 folios escritos. Brockelmann, *G.A.L.*, I, pp. 280; Kaḥḥāla, *Mu`ŷam al-mu'allifīn*, VI, p. 87.

- *Kitāb al-ŷumal fī l-naḥw*, del gramático de Basora Abū l-Qāsim `Abd al-Raḥmān b. Isḥāq al-Zaŷŷāŷī (m. 337/949), obra muy difundida en al-Andalus[18].

– *Šarḥ Kitāb al-ŷurrūmiyya*, de Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Gālib al-Anṣārī. Se trata de un comentario de 34 folios del *Kitāb al-ŷurrūmiyya*[19]. Tiene traducción interlineal aljamiada parcial.

– *Kitāb al-ŷurrūmiyya*, con traducción aljamiada interlineal, de Abū `Abd Allāh Muḥammad b. Dā'ūd b. Āŷurrūm al-Ṣinhāŷī (m. en Fez en 722/1322), obra tardía pero muy difundida[20].

– *Kitāb al-šaŷara fī l-naḥw wa-huwa l-musammà bi-Kitāb al-taqrīb*, del gramático de Bagdad Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Saḥl b. al-Sarrī al-Zaŷŷāŷ al-Naḥwī (230/844-311/923), con traducción aljamiada interlineal[21].

– Fragmento de gramática árabe no identificada, de 16 folios[22].

Además se encuentra un fragmento en escritura aljamiada que es una traducción literal del *Kitāb al-ŷurrūmiyya*[23].

Junto a estas obras de carácter teórico, hallamos, en dos lugares distintos, papeles de ejercicios prácticos[24].

Entre las obras gramaticales de Almonacid quizá pueda extrañar la ausencia de la obra gramatical considerada definitiva en el mundo árabe, y muy estudiada y difundida en al-Andalus: el *Kitāb* de Sībawayhi (m. hacia 180-194/796-809). En lugar de este clásico gramatical encontramos obras más breves y simplificadas, que se prestan mejor a la divulgación, como el *Kitāb*

---

18. J-XIX, 146 folios. Existe edición por Muḥammad ben CHENEB, *al-Ğumal: Précis de grammaire arabe*, París, 1957. Véase BROCKELMANN, I, 110, 122.

19. J-LIX, ff. 104v-137.

20. J-LIX, ff. 138v-175. Véase BROCKELMANN, II, 308-10 y SII, 332-5; E.I.2, III, 719 (G. TROUPEAU, «Trois traductions latines de la "Muqaddima" d'Ibn Ağurrūm», en *Études dédiées à la memoire de E. Lévi-Provençal*, I, París, 1962, pp. 359-365.

21. J-LIX, ff. 176-216. Sezgin, *GAS*, IV, pp. 81-82; pero este mismo autor interpreta, creemos que con acierto, en *op. cit.*, p. 82 nota 1, y p. 169, que la obra citada se trata en realidad del *Kitāb Ibn al-Šaŷara*, es decir, del libro de Abū Bakr Aḥmad b. Kāmil b. Šaŷara al-Qādī (m. 350/961), una de cuyas obras de gramática se titula *Kitāb al-Taqrīb fī kašf al-garīb*.

22. J-XXXVII, ff. 166-181. Hay también fragmentos de gramática más breves en el mismo ms. XXXVII, ff. 38v-41, y en III, ff. 228v; XXV, f. 1r de las guardas. En las carpetas de folios sueltos hay fragmentos gramaticales en: LXIV (9); LXXX (4); LXXXVI (1); CI D(8).

23. J-XII, ff. 160-189.

24. En concreto:

– En XCVIII, folios procedentes de las tapas del manuscrito XXXIV, se encuentra un folio "de ejercicios gramaticales".

– En CI, papeles sueltos procedentes de diversos códices, se encuentran "catorce papeles de borrador, conteniendo ejercicios caligráficos, gramaticales y lexicográficos; algunos de ellos parecen ensayos de lectura y escritura del alfabeto árabe; otros son apuntes preparatorios de versión aljamiada de textos árabes; uno de ellos contiene tanteos de dibujo caligráfico".

al-ŷumal de al-Zaŷŷāŷī, o la obra tardía *Kitāb al-ŷurrūmiyya*. De esta última, muy concisa, dice G. Troupeau que era fácil de aprender de memoria. Gozó de gran reputación en todos los países árabes hasta nuestros días, y suscitó unos sesenta comentarios, lo que da idea de su gran aceptación y difusión[25]. Podría pensarse que el *Kitāb* de Sībawayhi se perdería, junto con otras obras, alimentando el fuego, no ya de la Inquisición al que parecían destinadas, sino el de las hogueras de la chiquillería de Almonacid. Pero, siendo así, sería una casualidad que también acabasen en la hoguera las obras máximas de cada una de las disciplinas islámicas, puesto que en derecho no se ha conservado ni el *Muwaṭṭa'* de Mālik ni la *Mudawwana* de Saḥnūn, pero sí algunos resúmenes de carácter divulgativo, como el *Mujtaṣar* de al-Ṭulayṭulī. O en tradiciones proféticas no se ha conservado ninguna de las colecciones canónicas, especialmente las de al-Bujārī, Muslim y al-Tirmiḏī, que fueron las más difundidas en al-Andalus; y en cambio ha llegado a nosotros el *Šihāb* de al-Quḍā`ī, colección tardía y de fácil memorización. En consecuencia, hay que insistir en que las obras en árabe conservadas y transmitidas por los moriscos aragoneses son, en general, concisas y de fácil memorización. Los moriscos no utilizaban, excepto el Corán, sus "fuentes clásicas", sino algunas de sus posteriores adaptaciones, resúmenes o compendios de menos espesor.

La lexicografía

Entre los manuscritos de Almonacid encontramos además materiales lexicográficos, en concreto dos fragmentos del *Mujtaṣar* o resumen del *Kitāb al-`ayn*, del sevillano Abū Bakr Muḥammad b. Ḥasan al-Zubaydī (m. 379/985)[26].

Otros materiales: las traducciones interlineales

Hasta aquí hemos revisado aquellas obras y materiales de carácter gramatical evidente. Sin embargo, cualquiera que se haya enfrentado al proceso de aprendizaje de la lengua árabe echaría en falta, al menos, materiales lexicográficos más accesibles que el citado diccionario árabe-árabe de al-Zubaydī. El enorme y complejo caudal léxico del árabe hace que esta lengua sea inasequible sin glosarios y diccionarios adecuados. ¿Cómo podrían salvar este obstáculo los moriscos castellanoparlantes que se iniciaban en el estudio de los textos árabes? ¿O sería insalvable?

---

25. EI², III, 719.

26. J-XXXV, 145 folios escritos y J-XLIX, 137 folios escritos. Además, en la carpeta número CI, legajo de papeles sueltos procedentes de diversos códices, se encuentra un fragmento que "parece de un diccionario de homónimos árabes". Para la biografía de al-Zubaydī véase J. Pérez Lázaro, «Una obra de Ibn Suhayd sobre *laḥn al-`āmma* en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, VII, 1986, p. 253, nota 2.

Julián Ribera, tras examinar los manuscritos de Almonacid, declaraba lo siguiente:

> "Las traducciones aljamiadas hechas por los moriscos aragoneses indican, en la inmensa mayoría de los casos, que son arabistas pésimos, incapaces de entender con alguna claridad el árabe: son peores -concluía- que los peores de los más malos arabistas actuales"[27].

J. Ribera debía referirse, sin duda, no a cualquier traducción, sino a las traducciones estrictamente literales, que se encuentran generalmente escritas de forma interlineal entre las obras árabes. Este tipo de versiones han sido estudiadas desde un punto de vista formal por Ben Jemia[28], quien las denomina "aljamía calco", porque, efectivamente, las traducciones interlineales son un calco, palabra por palabra, del texto en árabe, o, como expresa un autor morisco en el título de cierta obra, están puestas "de arabio en romançe palabra despues palabra"[29].

Si leyeramos una traducción en "aljamía calco" sin conocimiento de las particularidades sintácticas de la lengua árabe, dicha traducción sería para nosotros del todo ininteligible. Lo mismo le sucedería a un morisco que ignorara la lengua árabe[30]. De lo que se desprende que la traducción en "aljamía calco" no podía tener la función de sustituir el texto árabe, como hoy en día tiene cualquier traducción. Tampoco podemos suponer que los moriscos derrocharan tanto tiempo y energías en realizar una labor inútil.

La clave de la función de este tipo de versiones nos la da su misma inclusión interlineal: cada palabra árabe tiene justamente debajo su traducción en aljamiado. Está claro que no se respeta la sintaxis del español, pero lo que se pretende es dar la explicación de cada una de las palabras, y en su mismo orden, del texto árabe al modo de determinadas glosas interlineales castellanas que aparecen en ciertos códices latinos medievales. Lo fundamental es el texto árabe, que se ha de comprender y memorizar, siguiendo el sistema de enseñanza tradicional. El texto interlineal aljamiado sólo tiene sentido si al mismo tiempo se lee el texto árabe. El texto aljamiado ayuda a comprender el texto árabe que se está memorizando.

---

27. *Manuscritos árabes y aljamiados...*, p. xxiii.
28. Véase «Lengua morisca y aljamía calco», en TEMIMI, *Actes de la prémière Table Ronde du C.I.E.M. sur la littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, pp. 12-26. Y la monografía *La langue des derniers musulmans de l'Espagne*, Publications de l'Université de Tunis, 1987.
29. El título completo es: "Exte ex el xarhe de la riçala y su declaraçion puesta de arabio en romançe palabra despues palabra"; véase *Manuscritos árabes y aljamiados...*, p. 266.
30. La hipótesis de Ben Jemia es que el calco sintáctico y estilístico se produce a causa de que el árabe y su prestigio cultural es un modelo ideal y subconsciente. No ofrece argumentos que apoyen esta idea (véase *La langue...*, pp. 128-129).

El sentido de las traducciones interlineales sería, por tanto, el de aportar la clave léxica del texto árabe; tendrían, pues, la *función* de glosarios. Servirían al mismo tiempo para mostrar el sistema sintáctico del árabe. Tendrían, en definitiva, una función pedagógica.

Por otro lado, la falta de materiales léxicos que hemos observado entre los manuscritos de Almonacid no sería tal. Los glosarios moriscos serían cada una de las traducciones aljamiadas interlineales.

Esta interpretación encajaría, en cierto modo, en la tradición de glosas medievales de la España cristiana, aspecto estudiado por M. Díaz y Díaz[31].

Puede observarse, finalmente, que los textos con traducción interlineal, que tal vez podríamos rebautizar de glosas interlineales, son obras de carácter culto y de carácter islámico –no encontramos ningún texto de literatura popular árabe con traducción interlineal en aljamía– es decir, todas las obras con traducción interlineal son básicas para la formación en alguna de las disciplinas islámicas. Lo que nos lleva de nuevo a insistir en el carácter puramente pedagógico de las traducciones en aljamía calco.

CONCLUSIONES

Las obras halladas en Almonacid pueden considerarse una muestra representativa de la actividad intelectual de los moriscos aragoneses. Por tanto, el análisis global o particular de estas obras nos permite hallar respuestas, unas cuantificables, otras no, al problema de la conformación de su vida intelectual y, dentro de ella, a su específica situación lingüística.

La situación lingüística de los moriscos aragoneses es el eje de este trabajo, enfocado sobre la función de la transmisión de obras gramaticales y sus características. Éstas no pueden estudiarse separadamente del resto de las obras conservadas en árabe, pues todas juntas forman una unidad.

La comunidad morisca castellanoparlante de Almonacid conservaba, a comienzos del siglo XVII, un importante número de obras en árabe que hemos calculado en torno al 37,5% del conjunto de sus libros. Excepto el Corán, no poseían las obras clásicas de las disciplinas islámicas fundamentales –incluida la gramática–, sino compendios y resúmenes de fácil utilización y memorización. Por otro lado, las obras en árabe se circunscriben fun-

31. Véase *Las primeras glosas hispánicas*, Barcelona, 1978, y *Libros y librerías en La Rioja altomedieval*, Logroño, 1991 (2ª ed.), de donde destacamos la siguiente cita (p. 106, nota 33): "El mecanismo glosístico se desarrolla especialmente en la región de Burgos-Rioja, desde comienzos del siglo XI sobre todo, y acaso como consecuencia no tanto de las necesidades de la predicación, según suele decirse, sino dentro de la actividad escolar. Las glosas y glosarios, elementos básicos de la cultura de estos siglos, se emplean como un medio más de formación, y no el de menor rango. Esta formación, ya muy romanceada, no distingue entre glosas latinas, frecuentísimas, y glosas románicas, progresivamente abundantes".

damentalmente a aquéllas que posibilitan el mantenimiento de la lengua del Corán en la vida jurídica y religiosa. Son obras exentas de complejidad, prácticas y de disciplinas limitadas. No obstante la lengua haría infranqueable su comprensión, si no fuera por el mantenimiento en la comunidad de gramáticas y diccionarios.

Es manifiesto el carácter práctico de los estudios gramaticales. El primer contacto con la lengua árabe se hace en castellano, lengua en la que se explica todo el sistema grafológico. Parte de las gramáticas, sencillas y fáciles de memorizar, vienen acompañadas de su traducción aljamiada. En algunos folios se encuentran además ejercicios de escritura y de gramática.

El sistema de traducción interlineal que encontramos en algunas gramáticas también aparece en otras obras, en particular en el Corán y en su comentario (*tafsīr*), en obras de tradición profética, doctrina jurídica y oraciones. El particular sistema de traducción interlineal, palabra por palabra, posibilitaba tener la clave léxica –o glosa– de cada término árabe justamente debajo de éste, permitiendo así el estudio, memorización y comprensión de los textos árabes. Las traducciones interlineales se convertían así en glosarios extremadamente prácticos, y a la vez eran una manera clara de mostrar la sintaxis del árabe. Su función era evidentemente pedagógica.

Hubiera sido más confuso ofrecer la traducción interlineal en caracteres latinos, puesto que, al escribirse este alfabeto de izquierda a derecha, no podría situarse cada palabra traducida debajo de cada término árabe, o, si así se hiciera, no podría leerse con fluidez cada una de las líneas traducidas. Es evidente que el sistema de traducción interlineal o glosa en aljamiado es mucho más sencillo y práctico que un hipotético sistema de traducción interlineal en caracteres latinos.

Esta última constatación sirve de argumento en favor de la hipótesis planteada por Alberto Montaner, para quien la escritura aljamiada podría haber surgido, entre otras posibles causas (hipótesis del origen poligenético), por la necesidad de glosar interlinealmente los textos árabes conservados en las comunidades mudéjares que habían perdido el árabe como lengua materna[32]. Así se desarrollaría y perfeccionaría este sistema de escritura durante un período de tiempo más o menos largo, y posteriormente, ya extendido, experimentado y popularizado, saldría de su función estrictamente auxiliar para emplearse independientemente.

32. Véase «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», en *II Curso sobre lengua y literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, dirigido por Aurora Egido y Tomás Buesa, edición de José Mª ENGUITA, Zaragoza, 1993, pp. 31-61, esp. 40 y 45.

LOS MUDÉJARES, SEGÚN LA RIḤLA DE IBN AṢ-ṢABBĀḤ (M. DESPUÉS 895/1490)

Francisco Franco Sánchez

INTRODUCCIÓN[1]

Los mudéjares buscaron conservar su idiosincrasia islámica. Entre sus realizaciones, sabemos que quienes podían no dejaban de hacer la peregrinación a los Santos Lugares del Islam, o *ḥaŷŷ*, a pesar de los peligros de todo tipo –interiores y externos– que conllevaba su realización. Diversas fuentes nos informan de ello, pero ninguna de ellas es tan vívida y fiable como las relaciones que ellos mismos dejaron escritas[2].

En diversa medida se han conservado los relatos de estas experiencias referidos por viajeros y peregrinos mudéjares, y su estudio ha sido ya realizado por especialistas como M. Epalza, Cl. Sarnelli, M. Razzouq, Ŷ. Šayja... por no citar sino algunos relevantes, desde diversos puntos de vista.

Un personaje con una personalidad de gran atractivo y una importante obra, a quien no se le ha concedio la relevancia merecida es 'Abd Allāh Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ Al-Aṣbaḥī Al-Andalusī. Debemos su conocimiento al Prof. Ŷuma'a Šayja, quien ha presentado al autor en algunas monografías[3]; él dio a conocer el manuscrito nº. 2295 de la Dār Al-Kutūb Al-Waṭaniyya de Túnez, que contiene la única obra conocida de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, titulada *Miršāb*^{u} *al-*

1. Deseo dejar constacia expresa de gratitud a la profesora Doña Mª. Jesús RUBIERA, por orientarme sobre algunos aspectos del texto, y a los profs. Juan Sergio Nadal Cañellas y Hani Muḥammad El-Eryan, por su ayuda para la correcta interpretación de ciertos pasajes.

2. *Vid.* al respecto L. P. HARVEY: «The moriscos and the Ḥaŷŷ», *Bulletin of the British Society for the Middle Eastern Studies*, Londres, nº. 14, 1988, pp. 11-24.

3. Djomaa CHEIKHA: «Aspects religieux du récit de voyage de 'Abd Allah Ibn Al-Sabbah», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas religiosas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan (Túnez), ed. CEROMDI, 1989, p. 55; id., «Quelques aspects religieux du récit de voyage de 'Abd Allah Ibn Al-Sabbah», *Actes du IVe. Congrés International d'Etudes Morisques. Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire Morisque*, Zaghouan, ed. CEROMDI, 1990, p. 356.

ajbār^{i} *wa-taḏkirat*^{u} *al-ajyār*^{i}. Tomando como base este manuscrito el profesor Šayja ha estudiado la personal visión de la religión musulmana del autor y cómo presenta y piensa acerca de la sociedad mudéjar post-conquista de la Península Ibérica[4]. A la espera de la anunciada edición del texto íntegro de la relación de viaje de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, Ŷ. Šayja ya ha adelantado diversos fragmentos, entre los que hay que notar aquellos en que se habla o describe el Reino de Granada[5]. En los estudios reseñados nos hemos basado. Presentamos, por tanto, una aproximación a un importante aspecto de la obra, que esperamos ampliar y profundizar cuando dispongamos de la prometida edición crítica del texto árabe.

IBN AṢ-ṢABBĀḤ, UN PEREGRINO ALMERIENSE

Nuestro personaje, 'Abd Allāh Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ Al-Aṣbaḥī no aparece reseñado en ninguno de los repertorios biográficos conocidos. El motivo parece ser que no pertenecía a ninguna de las categorías de sabios ulemas o alfaquíes (*tabaqat al-'ulamā'*, *fuqahā'*, o *'udabā'*) cuyas biografías suelen contener este tipo de repertorios[6].

Un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Túnez nos ha legado una obra cuya autoría se indica que fue de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ[7]. Se trata de una relación de viaje, esencialmente autobiográfica, en la que hallamos multitud de perfiles de análisis sobre la sociedad andalusí y mudéjar almeriense, además de informaciones diversas sobre las localidades y países por los que pasó.

Son los fragmentos conservados de esta *riḥla ḥiŷāziyya* los que nos proporcionan el cañamazo básico para ensartar unos trazos biográficos fundamentales. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ pertenecía a la tribu de los Qaḥṭānī(es) del sur, y de ella a la cábila de los Ṣabbāḥī(es) del Yemen, abolengo que justifica el que no desprecie ni una oportunidad de vanagloriarse por ello, ensalzando el heroísmo de esta cábila, tanto en los tiempos preislámicos, como en la época islámica. Llega a asegurar, incluso, que esta cábila participó en la primera conquista de Al-Andalus[8].

Lo primero que sabemos de él es que había habitado en la ciudad de Almería, habiendo establecido allí su residencia hasta después de ser toma-

4. Ŷuma'a Šayja: «Ba'ḍ al-maẓāhir ad-dīniyya fī riḥlat 'Abd Allāh Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ al-Andalusī», *Dirāsāt Andalusiyya*, Túnez, nº. 12, 1994 Juin/1415 Muḥarram, pp. 36-44.

5. Ŷuma'a Šayja: «Mamlaka Banī l-Aḥmar min jilāl "*Minšāb al-ajbār wa-taḏkirat al-ajyār*" li-'Abd Allāh Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ Al-Aṣbaḥī», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes. Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*, Alicante, nº. 10-11, 1993-1994, pp. 291-305.

6. Ŷ. Šayja: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 36.

7. Dār Al-Kutūb Al-Waṭaniyya de Túnez, ms. nº. 2295. Ver nota 3.

8. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: *Minšāb al-ajbār*, p. 6. Ŷ. Šayja: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 36. Ŷ. Šayja: «Mamlaka Banī l-Aḥmar ...», pp. 1-2.

da por Fernando de Aragón en el año 895/1490. Sabemos también que fue un *ḥāfiẓ*, diciéndonos él mismo que memorizó el *Alcorán* durante una estancia en La Meca que duró un año completo; por ello, llegado el caso, emplea con profusión el *Alcorán* y los hadices en su obra. Durante su camino de peregrinación, declara que aprovechaba su estancia en las ciudades islámicas más importantes para aprender con los ulemas de su época.

Según el prof. Ŷ. Šayja, a partir de su *riḥla* se deduce que poseía mediana cultura religiosa y grandes conocimientos de historia, lo cual le sitúa por encima de la media cultural de los ulemas. Respecto a la lengua de la obra, en ocasiones su peculiar estilo induce a error, por lo enrevesado y por las expresiones dialectales que emplea, por lo cual no puede calificársele de buen escritor. En su descargo, no hay que olvidar la obra fue dictada oralmente[9]. Esta *riḥla*, por ello, nos proporciona información valiosa sobre el nivel cultural habitual entre los musulmanes de la época de la conquista y entre los mudéjares[10].

Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ no podría haber hecho la peregrinación si no hubiera dispuesto del dinero suficiente, que declara haber obtenido de modo legítimo (*māl ḥalāl*), como gusta de repetir, ya que lo había heredado de sus antepasados en Al-Andalus. Afirma además que sin juventud y salud no hubiera podido superar las dificultades y los peligros del viaje, los cuales detalla minuciosamente en su *riḥla ḥiŷāziyya*[11].

La relación de viaje de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ

Características de la obra. Cronología

El manuscrito consigna como título *Minšāb*^{u} *al-ajbār*^{i} *wa-taḏkirat*^{u} *al-ajyār*^{i}, acorde con la tradición cultural árabe de poner un encabezamiento poético a la obra compuesto de dos elementos. En cuanto a su significado, *Minšāb*^{u} *al-ajbār*^{i} derivaría de *našaba*, "sujetar una cosa a otra", en forma *mif'āl*, significando "donde se sujeta, ata, una cosa otra". El autor quería utilizar su *riḥla* como un objeto en que "situar" sus noticias (biográficas, se entiende). Con *taḏkirat*^{u} *al-ajyār*^{i}, "últimos, postreros recuerdos", alude a su vivencia personal, rememorada en sus últimos días.

Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ dictó su relación de viaje tras convertirse en mudéjares los habitantes de Almería, es decir después de su conquista en 895/1490 por

9. Esta oralidad, apuntes tomados de viva voz, explicaría el estilo. Quizás no fuera culpa suya el no haber encontrado, como Ibn Baṭṭūṭa, a un sultán como el soberano meriní Abū 'Inān (que ordenó escribir su relación de viaje y lo financió) y a un literato de la talla de un Ibn Ŷuzayy (que vertió el relato en prosa rimada).

10. Ŷ. Šayja: «Ba'ḍ al-maẓāhir ...», p. 36.

11. *Ibídem*, p. 36.

los castellanos del rey Fernando. Dice dictarla de memoria entre los 60 y los 70 años, cuando ya tenía debilitada la vista[12]. Como no se apunta fecha alguna para la realización del viaje, el Prof. Ŷ. Šayja se remite a los nombres de los sultanes turcos que menciona, como Murad II (que gobierna entre 824-855/1421-1451), y a los ulemas citados, como Badr Ad-Dīn Al-Balqīnī Al-Miṣrī (m. 890/1485). Se apunta finalmente la data de la década de 1450 y el principio de la de los años 1460, realizando la peregrinación cuando tenía entre 20 y 30 años[13].

CONTENIDO DEL *MINSĀB AL-AJBĀR WA-TADKIRAT AL-AJYĀR*

Este manuscrito cuenta el viaje que realizó 'Abd Allāh Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ Al-Aṣbaḥī a La Meca y a los santos lugares del Islam. El itinerario del viaje es el siguiente: el autor sale de Almería hacia Granada, capital por entonces de los nazaríes (Banū l-Aḥmar), se traslada a Ceuta, viajando a Marrākuš, Fez, Tlemcén y Orán, después Argel y Túnez, Trípoli (de Libia), Alejandría, llegando a El Cairo. Se encaminó luego a La Meca y Medina, y después a Jerusalén. De ella parte hacia el *Bilād Aš-Šam* (o "Gran Siria": Siria, Jordania, Palestina, Líbano), continuando por Turquía, Persia e 'Irāq. Con ello, se puede decir que consiguió visitar la mayor parte del mundo islámico. De Este a Oeste, cada país por el que pasa es largamente descrito: sus edificios, abundancia de bondades, sus variedades comerciales, la belleza de su naturaleza, nobleza de sus gentes; hace lo propio con los lugares santos del Islam como La Meca, Medina o Jerusalén, sin olvidarse de describir también algunos lugares sagrados de los cristianos y judíos[14].

En cada ciudad por la que pasa habla de los lugares de devoción, como los mausoleos de los profetas y mensajeros (*rusul wa-l-anbiyā'*), de los compañeros del Profeta (*aṣ-ṣaḥāba*) y santones (*al-awliyā'*), de las tumbas de ulemas y devotos (*atqiyā'*), citando sus obras y mencionando algunos de sus escritos[15].

12. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 544.

13. *Ibídem*, p. 207 r. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 37, habla de los años del final de la primera mitad del siglo IX H./XV J.C. y el principio de su segunda mitad, época que coincidiría con su plena juventud.

14. Entre otros ejemplos, señala del Monte de la Tora (Ŷabal Aṭ-Ṭawr) que fue el lugar en donde recibió Moisés la Tora. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 113 r. Cuando pasa por allí el peregrino vivían en él unos monjes cristianos. Hace mención del Valle de Moisés (Wādī Mūsà, *ibídem*, 178 r) y la iglesia de Ṣahiyūn, donde Jesús celebró la última Cena (*ibídem*, 223 r). Todas en Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 38.

15. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, pp. 52, 54. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 38.

UN ESCRITOR ANDALUSÍ ANTE SUS CORRELIGIONARIOS MUDÉJARES: ENTRE EL RECHAZO, LA COMPRENSIÓN Y EL DESEO DE AYUDA

PERSPECTIVA RELIGIOSA. SU POSTURA PARTICULAR EN LA POLÉMICA ISLAMO-CRISTIANA

I. El enfoque religioso de la obra se encuentra en las motivaciones personales del propio autor y queda señalado al principio de la misma, cuando Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, a modo de resumen, afirma que "en este libro hay ejemplos e historias para ellos [los musulmanes que quedaron en Al-Andalus tras su caída en manos de los cristianos] sobre las tierras de Allāh, sobre los países y las tribus (*'amā'ir*), y sobre el Islam de la nación de Muḥammad –Dios lo bendiga y lo salve–".

De estas palabras se deduce que desea mostrar a sus correligionarios mudéjares cómo era la vida en el resto del mundo islámico. En suma, el conocimiento de los países del Islam, de sus peculiaridades y atractivos, busca como fin reafirmar el espíritu de los mudéjares hispanos[16].

En su relato, no cesa de solicitar a Allāh su bendición para los países y reyes, bajo la bandera de la unidad y del Islam (*tawḥīd wa-l-Islām*). La situación de los mudéjares, bajo un estado cristiano, le hace recordar añorante la situación de cristianos y judíos bajo la administración islámica de Oriente. Señala la grandeza del Islam y la obediencia de las gentes de otras religiones a los gobernantes musulmanes, mediante el pago de la *ŷizya* o tributo, con sumisión: es el caso de los cristianos y judíos de Jerusalén, del rey de Constantinopla y, de su entorno, al sultán otomano[17].

En el marco de este relato de exaltación de los países islámicos, fin expreso de la *riḥla*, no deja de hablar a sus hermanos mudéjares sobre la época más importante de la historia musulmana, y de sus mejores hombres, quienes –afirma– hicieron del *ŷihād* una obligación.

Contempla el mundo islámico como una unidad, únicamente rota por los jariŷíes (*al-jawāriŷ*), los *muŷassima* (quienes creen que Dios tuvo cuerpo) y los šī'ī(es). No refiere división alguna del mundo islámico, ni ética, ni política, ni geográfica. Sólo lo divide según las cuatro escuelas jurídicas (*maḏāhib as-sunniyyat al-arba'a*) y afirma que las diferencias entre ellas son una suerte para los musulmanes, y que todas las sentencias de estas cuatro escuelas están basadas en el Corán y los hadices. Otra división que hace del mundo islámico se basa en las siete lecturas coránicas (*qirā'āt*)[18]. Esto puede enten-

16. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 272 v; 273 r. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 37.

17. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 273 r.

18. Al hablar de ellas recuerda la lectura de las gentes del Mágreb (*qirā'at ahl al-Magriḇ*), y su perseverancia en la escuela jurídica mālikī. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 216 r. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 39.

derse como una generalización que apoyaría el caracter apologético y literario de la obra, mas que biográfico real.

II. De los aspectos religiosos, hay que destacar el conflicto entre dos formas de ver la espiritualidad islámica: entre el *ŷihad* y la devoción religiosa (*'ibāda*). En este dilema Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ afirma que el *ŷihad* no sólo es mejor que la devoción (*'ibāda*), sino que llega más lejos, al decir que quien la prefiere al *ŷiḥad* puede causar un daño muy importante a los musulmanes, cometiendo un grave error. En este punto refiere una historia famosa en su época en apoyo de su argumento: resumida consiste en que la caída de Al-Andalus vino como resultado de dejar el califa almohade Al-Manṣūr (gobernó entre 580-595/1184-1199) el reino a su hijo pequeño Muhammad (An-Nāṣir, 595-611/1199-1213), abandonando el *ŷihad*, para salir de viaje a Oriente y realizar la *'ibāda* cerca de los Santos Lugares; allí se encontró con Ibrāhim Ibn Adham, el rey de Jurāsān, que había dejado también su reino por la misma causa.

Refiere esta historia lamentándose del acto de Al-Manṣūr, e insiste que "la justicia del sultán, enfrentarse a las innovaciones (*bidā'*), el ŷihad en el camino de Allāh, y proteger el honor de los musulmanes, son preferibles a la 'ibāda durante 70 años"[19]. En este sentido prefiere Al-Andalus a cualquier otro país en el que hubiera estado y convivido con sus gentes, diciendo no haber otro mejor que el reino de Al-Andalus. Quien viva en él estará feliz, y quien muera en él será mártir (*šahīd*), repite en numerosas ocasiones[20].

Según Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ la pérdida de Al-Andalus fue un golpe de la justicia divina, puesto que sus gentes "no hicieron el azaque y no conservaron la oración, ... e hicieron lo reprobable ... y se saltaron la ley de Allāh y la perdieron ... y entonces Allāh dejó caer encima de ellos a su enemigo y les arrebató a ellos su país"[21]. En este punto utiliza una argumentación religiosa que se repetirá desde la caída de Granada hasta nuestros días entre los musulmanes[22]. Apostilla con la aleya coránica que dice "habiendo olvidado a Allāh, hace Él que se olviden a sí mismos"[23], explicando el "olvidar" como "cambiar las palabras de Dios", "Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante"[24]. Cuando cambiaron las gentes de Al-

19. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 14. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 40.

20. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 21 v. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 40.

21. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 8.

22. Ver, por ejemplo, cómo en la *Riḥlat Al-Andalus* de Ḥussayn Mu'nis (n. 1912) se repite en varios lugares y casi con idénticas palabras el mismo razonamiento (*Riḥlat Al-Andalus: Ḥadiṯ al-firdaws al-maw'ūd*, El Cairo, ed. Aš-Šarikat Al-Arabiyya li-ṭ-Ṭibā' wa-n-Našr, 1983, 443 pp.); Hany Muḥammad EL-ERYAN: «"Viaje por Al-Andalus" de Hussain Mu'nis», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, vol. XXVI, 1993-1994, pp. 166-167.

23. *Alcorán*, 59: 19.

24. *Alcorán*, 2: 106.

Andalus, les tornó también a ellos Allāh las gracias en desgracias, haciendo justicia de este modo, ya que anteriormente les había dado la gracia como un puro don[25]. Lo mismo hizo el Creador con Adán: cuando erró, le expulsó del Paraíso celeste. Al hacer las gentes de Al-Andalus lo mismo que su abuelo Adán, también cayó sobre ellos la expulsión del paraíso terreste[26].

Refuerza sus argumentos hablando de la gente de Trípoli, a quienes Allāh castigó con el hambre y el miedo por sus muchos pecados (*ḏunūb-hum*); también los compara con las gentes de La Meca cuando pecaron "Y los hizo probar Allāh el hambre y el miedo por culpa de quienes lo hicieron"[27].

III. Entre los juicios religiosos que el prof. Ŷ. Šayja ha escogido de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ destaca lo que escribió sobre la aplicación de la pena de cortar la mano al que roba. Como en otros aspectos, en éste es también relativamente flexible. Dice que se debe aplicar la conocida pena islámica de cortar la mano al que roba, pero que 'Umar Ibn Al-Jaṭṭāb en el año de la gran hambruna no la aplicó. Por contra en época del autor, en Alejandría aplicaron la pena de muerte a quien había robado un huevo; afirma que esto es exceder la pena islámica con crueldad y sin sentido. Pero matiza luego que, tras ver lo que les pasó a los peregrinos en el Monte 'Arafāt y en Minà, donde comprobó la osadía e insistencia de los ladrones, quizás lo visto en Alejandría fuera una forma de parar a esta gente. Pero aclara que esto es sólo recomendable en los países islámicos.

IV. Su opinión acerca de la crucifixión de Jesucristo es acorde al Islam: "No le mataron, ni le crucificaron, sino que eso les pareció a ellos"[28]. A su llegada a Alejandría le cuentan a Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ un relato sobre Euclides el griego (*Uqlīš Al-Yūnānī*), uno de los hijos del filósofo Aristóteles –el constructor de Alejandría, según dice–: la madre de Euclides tenía un fragmento del *lignum crucis*, y una noche soñó Euclides que él y su madre estaban sirviendo a esa cruz. Fue el primero que adoró la cruz, siguiéndole luego todos lo que tuvieron que sufrirlo –según refiere–.

Esta narración influyó sobre el espíritu de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, pues declara que se volvió hacia los libros sagrados judíos y sus noticias (suponemos que se refiere a los de los cristianos), los cuales leyó. Ello a su vez le indujo a la duda hacia la doctrina islámica de la Ascensión de Jesucristo (*raf'a 'Īsà*), induciéndole Satán a creer en contra de las doctrinas del Islam, y confesando que estuvo a punto de abandonarlo, si no fuera porque le vino la luz del *Alcorán*. Entonces recordó lo que dicen las aleyas coránicas y se tranquilizó. Afirma seguidamente que los cristianos están disculpados en su extravío

25. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: *Minšāb al-ajbār*, p. 9 r. Ŷ. Šayja: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 41.

26. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: *Minšāb al-ajbār*, p. 18 r.

27. *Ibídem*, p. 73v.

28. *Alcorán*, 4: 157.

(*ḍalāli-hum*) pues lo que se cuenta en este relato sucedió durante la noche. Allāh envió esa noche una neblina (*al-gamām*), confundiéndose todo, y las voces y las cosas se tornaron parecidas, de ahí vino la confusión.

Evita Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ entrar a pronunciarse más directamente sobre la ascensión -según los musulmanes- o la crucifixión –según los cristianos–, según afirma por temor a la gente *(al-'āmma)*. Concluye este relato dando gracias a Allāh por tener el bendito *Alcorán* como guía[29].

V. Otro punto que también resalta es el que habla de la realización del *ḥaŷŷ* a Jerusalén. Afirma Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ que para quien no pueda ir a La Meca (*al-ḥaŷŷ aḍ-ḍahāb*), es suficiente llegar hasta Jerusalén, lo cual denomina como "la peregrinación necesaria (*al-ḥaŷŷ aḍ-ḍarūra)*" –para quien no pueda realizarla a La Meca–, afirmando que esto es lo que algunos musulmanes hacían. Lo reitera afirmando que él la realizó y vio que era suficiente para algunos musulmanes débiles en economía o en salud[30].

Perspectiva educativa

I. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ dictó su *riḥla* al final de su vida, estando en tierras "externas al *Dār Al-Islam*", habiéndose quedado bajo el dominio cristiano con la minoría mudéjar, una población islámica amenazada en su identidad religiosa y civilización. El deber de la hermandad religiosa le obliga a prestar servicios a esta minoría, ya que la mayor amenaza para ellos era la carencia de enseñanzas religiosas (*ta'ālīm ad-dīn*), y como consecuencia, el peligro de que se cristianizaran voluntaria o involuntariamente. Por eso el autor busca afianzar algunos aspectos religiosos y reforzar las creencias de los mudéjares mediante su relato.

Habla el autor de las dificultades de la vida para los mudéjares en la Península y de su ignorancia (*ŷahl*), que los mantiene "sordomudos" (*summ bukm*), según su gráfica expresión, por esto insiste Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ en la materia religiosa, recordándoles lo más importante de su enseñanza y ritos, como el *ḥaŷŷ* y la *'umrā'*.

Tiene por ello esta *riḥla* un marcado aspecto educativo. Primero, al resaltar continuamente los testimonios que aporta mediante aleyas coránicas o con la *sunna* del Profeta. El autor buscaba que su obra contuviera no sólo información sobre las grandezas de los países islámicos, sino las aleyas y hadices que puede necesitar un buen musulmán para su práctica religiosa cotidiana. No hay página alguna sin una o más menciones del *Alcorán* o de la *sunna* del Profeta; algunas veces, incluso, avanza la interpretación, explicándola para acercarla al lector[31].

---

29. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: *Minšāb al-ajbār*, p. 80 v, 81 r . Ŷ. Šayja: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», pp. 41-42.
30. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: *Minšāb al-ajbār*, p. 217 v. Ŷ. Šayja: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 42.
31. Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: *Minšāb al-ajbār*, p. 157 r.; 165 v. Ŷ. Šayja: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 39.

En varias ocasiones explica deberes religiosos del musulmán tales como la oración, el azaque, o la peregrinación (*ḥaŷŷ*). Con respecto a este último punto, el autor de la *riḥla* describe todos los pasos de la *'umra* y el *ḥaŷŷ* con gran claridad[32].

II. En otro de los aspectos que insiste es en la unidad del Creador y la fe, sin comentarios. Sólo es suficiente para el hombre que comprenda sin la ayuda de nadie. La imagen de la fidelidad hasta que ve la unicidad del creador, sin dudarlo. Afirma que cada aspecto de la religión puede imitarse, a excepción del conocimiento de la unicidad del Creador. A esto tiene que llegar el creyente por sí mismo, ya que para el conocimiento de la unicidad de Allāh no es suficiente con la imitación, sino que "en la imitación hay infidelidad completa (*Kufr maḥḍ*)"[33].

III. Por otro lado, evita entrar en explicaciones sobre la realidad del Mesías (*Al-Masīḥ*), esquivando el asunto de la Crucifixión y de la Ascensión de Cristo, por temor a que sus propias dudas pudieran interferir en la fe de los mudéjares, o –como se dijo ya– a que no le entendieran adecuadamente. Recoge las aleyas que niegan la crucifixión del Mesías y aseguran su ascensión al cielo, junto al "Dios de los dos mundos".

IV. El sentido educativo en esta relación de viaje también aparece a través de las ilustraciones que contiene el manuscrito sobre los lugares sagrados del Islam, como la mezquita del Profeta en Medina, la mezquita de Al-Aqṣà en Jerusalén y la mezquita Ḥaram Al-Jalīl[34]. Ligado con lo anterior, en su relación también se describen los lugares santos cristianos.

PERSPECTIVA SOCIAL

I. El peregrino almeriense, doliéndose por la pérdida de Al-Andalus, reitera su ruego a Allāh para que otorgue su protección a los musulmanes, especialmente a quienes se quedaron en Al-Andalus bajo la *ḏimma* (*sic*)[35].

De igual modo le pide que perdone a quienes pudiendo salir no lo han hecho. Y en este punto se incluye el propio autor, ya que él mismo había viajado por casi todo el mundo islámico, para al final de su viaje, volver a vivir a su tierra de origen, ya bajo el dominio de los cristianos. En su criterio, la estancia en Al-Andalus de los mudéjares que pudiendo salir no lo han hecho era un pecado (*ḏanb*), pero Dios Misericordioso (*Raḥīm*) lo perdona[36].

---

32. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 116 v.; 117 r.

33. *Ibídem*, 271 v.

34. *Ibídem*, pp. 121 v, 122 r, 170 v, 202 v, 198 v.

35. Utilización islámicamente errónea del concepto; éste se aplica a la *ahl aḏ-ḏimma* (cristianos o judíos) bajo la autoridad del Islam, no al revés. *Cfr. E.I.*^{2}, *s.v.*, II, pp. 234-238.

36. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 41. La licitud o no de permanecer los musulmanes bajo un gobierno cristiano (tema no contemplado por la normativa islámica) fue en su momento

II. Aparecen los cristianos (*an-naṣārā*) en numerosas ocasiones a lo largo de su relación de viaje, bien para hablar de su extravío, o para manifestar su anhelo de ponerlos bajo el pago de la capitación (*ŷizya*) al gobierno islámico, con lo que ello implica de sometimiento al Islam.

No hay muchos datos sobre la relación de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ con los cristianos y los que refiere entran más dentro del campo de lo anecdótico, rayano en la picaresca. Cuando habla de los cristianos peninsulares, más que para aludir a su conquista de Al-Andalus, es para hablarnos de su relación con ellos (a pesar su carácter de mudéjar cuando dicta su *riḥla*).

De su relación con los cristianos de Oriente resalta, en varios lugares de su obra –como se ha referido– el carácter de *ḏimmī* es de éstos, estatuto que no deja de anhelar para los hispanos. Fuera de esto, afirma también que los cristianos abundan en Beyrut, que tuvo una discusión sobre el comercio con uno de ellos, y que le gustó su punto de vista[37].

En el *Bilād Aš-Šam* (Siria) nos refiere cómo entabló amistad con unos monjes (*ruhbān*) y éstos le pidieron que les describiera la Ka'ba, cosa que hizo; pero luego le pidieron que orara (*yad'ū*) para ellos. Quedóse pensativo sobre cómo hacerlo, pero al final encontró el modo, diciendo: "¡Oh Dios! Su gente [los cristianos] está entre la [gente] de la mejor de las religiones"; ellos, complacidos, dijeron "Amén", pero sin entender el doble sentido de la frase.[38] También en esta región halló una mujer cuya belleza le gustó; le confió ella que era cristiana y le dio de comer pan y leche al peregrino, pidiéndole que rogara (*'an yad'ū*) por ella y sus hijos, lo cual hizo de igual modo que con los monjes[39].

Finalmente, en la misma línea, refiere que entró en Constantinopla cuando todavía estaba bajo el dominio bizantino (fue conquistada por los turcos el 29 mayo 1453). Afirma que tenía el deseo de visitar la iglesia de Santa Sofía (*kanīsat Āyā Ṣūfiyā*). Entró en ella disfrazado, y preguntó sobre algunas cosas

---

objeto de un amplio debate en el mundo islámico, y dio origen a varias consultas a jurisperitos musulmanes acerca de ello. Se trata de un tema muy estudiado, y sobre las *fatāwā* de Az-Zayyātī-Al-Wanšarīsī y Al-Māzarī pueden consultarse H. BUZINEB: «Respuestas de jurisconsultos maghrebíes en torno a la inmigración de los musulmanes hispánicos», *Hesperis-Tamuda*, Rabat, ed. Université Mohammed V, vol. 26-27, 1988-1989, pp. 54-66. Inteligente planteamiento del problema en F. DACHRAOUI: «Integration ou exclusion des minorités religieuses. La conception islamique traditionnelle», *L'expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos. Sant Carles de la Ràpita. 5-9 de desembre 1990*, Barcelona, ed. Departament de Cultura de la Generalitat de Cataluña, 1994, pp. 195-203.

37. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 42.

38. La ambigüedad de "*Su gente está entre la de la mejor de las religiones*" sería entendida por los cristianos como una alabanza a su gente y a su religión, mientras que para los musulmanes se entendería una alusión al hecho físico de vivir los cristianos "entre" musulmanes, con lo cual "la mejor de las religiones" sería la islámica. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Mināb al-ajbār*, pp. 205 r, 205 v y 207 r. Ŷ. ŠAYJA: «Ba'ḍ al-maẓāhir...», p. 43.

39. *Ibídem*.

prendidas de su cúpula, sabiendo por un árabe cristiano que eran la camisa de José (*qamīṣ Yūsuf*), el manto de María (*ridā' Miryam*) y el vestido de Aarón (*ṯawb Hārūn*); todos ellos eran blancos; había un cetro (*'aṣā*[n]), que era el báculo (*'ukkāz*) de Jesús, y estaba también la vajilla (*al-ānīya*) de cobre en la cual comía Jesús la *al-basīsā*[40] en sus viajes y excursiones.

Pero el religioso reponsable de la iglesia le reconoció por mirar atentamente estas cosas; encolerizado, le describió como el peor de los musulmanes, entrando seguidamente algunos hombres armados (*al-ŷanwiyyīn*)[41] que preguntaron a Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ sobre sus creencias, aunque en lengua franca (*lisān al-ifrānŷ*). Aseguróles el autor su creencia en Jesús y en que con Jesús se había revelado Dios "en el libro"[42], que era el espíritu de Dios (*rūḥ Allāh*), y que su palabra la había hecho llegar a la Virgen María (*Miryam al-'Aḏrā'*)[43]. Tradujeron los soldados al sacerdote estas palabras, y le dijeron que era un hombre virtuoso. Pero el sacerdore entendió la picardía de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, y no le creyó, por lo cual hubo una discusión entre ellos[44]. Les dejó el peregrino que disputaran, yéndose a otro lado de la iglesia para observar las estatuas de cobre de Constantino, el hijo de Heraclio (*Qusṭanṭīn Ibn Hiraql*).

III. De los ejemplos aducidos se pueden sacar varias conclusiones. Una primera, evidente, su anhelo del retorno de los cristianos al estatuto de la *ḏimma* del Islam o lo que es igual, que la situación política volviera a los musulmanes el gobierno de Al-Andalus.

Una segunda, es que que estos ejemplos, fuera de lo pintoresco y anecdótico, tienen como factor común la picardía de la que se vale este musulmán para contemporizar con los cristianos, obteniendo de ellos lo que desea, y evitando los motivos de discordia religiosa.

Aporta, por tanto, a sus lectores mudéjares experiencias personales que puedan ayudarles a salir de situaciones apuradas, cada vez más frecuentes entre cristianos y musulmanes. El método empleado es la consciente búsqueda de la ambigüedad, para así moverse en un terreno lingüístico, concep-

40. Pastel de sémola y almendras, tradicional y típico de Egipto, y del Próximo Oriente.

41. Literalmente serían "espaderos". Palabra de origen beréber, *ŷanwī*, cuyo significado es "sable muy largo, espada", según R.P. DOZY: *Supplément aux Dictionaires Arabes*, Leiden-París, ed. E.J. Brill / G.P. Maisonneuve et Larose, 1881, I, 255.

42. Frase ambigua. Los cristianos entenderían que Jesús era la revelación de Dios *min Kitāb*, en la Escritura, el Evangelio, mientras que para los musulmanes el sentido sería que Dios se había revelado acerca de él *min Kitāb*, en el libro por excelencia, el *Alcorán*.

43. Literalmente "su palabra la hizo llegar/la echó sobre la Virgen María". Nueva frase ambigua en que los cristianos entenderían lo que dicen los Evangelios respecto a la Anunciación, mientras que los musulmanes verían a María como cumplidora de los designios divinos.

44. Los soldados entendieron sus palabras árabes en el sentido genérico que tienen, pero al traducírselas al griego al sacerdote debió quedar en evidencia su significado equívoco, que por otro lado los soldados no tenían por qué –o no supieron– verlo como tal.

tualmente muy medido, en que sin traicionar las concepciones islámicas, los cristianos vean una voluntad de acercamiento. En el fondo no es sino una relación basada en el engaño (o al menos esto es lo que se deduce de los fragmentos publicados por el profesor Ŷ. Šayja).

LUGAR DE LA OBRA DE IBN AṢ-ṢABBĀḤ DENTRO DEL GÉNERO RIḤLA

LA RIḤLA, UN GÉNERO LITERARIO Y GEOGRÁFICO DEL OCCIDENTE MUSULMÁN

El concepto del viaje es inherente a la civilización arábigoislámica, y la peregrinación a la Meca, como precepto religioso siempre ha movilizado a gran número de musulmanes de todo el orbe islámico. Como género, la *riḥla ḥiŷāziyya* es una producción específica de los musumanes del Occidente musulmán[45]. El motivo surge de la lejanía del Al-Andalus y el Mágreb a los santos lugares del Islam. La distancia, que tanto separa, requiere una especial disposición por parte del peregrino, siendo habitual que en el viaje se invirtieran varios años, ya que se aprovechaban las ciudades por las que se pasaba para residir un tiempo en ellas, aprender o conocer a sus personajes y sabios más notables, etc., con lo que el *ḥaŷŷ* se convierte en un "proceso iniciático" cuyo final es en La Meca. Durante días, ingentes masas de peregrinos venidos de todos los rincones del mundo proclaman la unidad de la fe musulmana. Es lógico, por tanto, que a la vuelta de la peregrinación cuenten sus experiencias, y que las dejaran por escrito.

Ya se conocen las primeras relaciones de la peregrinación a la Meca desde mediados del s. X/IV, en que hay noticia de la *riḥla* de Ibn al-Qallās (m. 337/948)[46], pero hasta el s. VI/XII no se conocen ejemplos notables.

Dejando aparte los tres fragmentos que se conservan de los diversos viajes de Abū Ḥāmid Al-Garnāṭī (473-565/1080-1169), llenos de elementos

45. Regis BLACHÈRE y Henry DARMAUN: *Geographes arabes du Moyen Age*, París, ed. Librairie C. Klincksieck, 1957, pp. 315 y ss. Ver igualmente sobre la *riḥla* como género literario Mª. Jesús RUBIERA: *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, ed. Mapfre, 1992, pp. 224-229, y como género geográfico: Muammad HADJ-SADOK: «Le genre "Rih'la"», *Bulletin d'Études Arabes*, Alger, nº. 40, anné 8, 1948, pp. 195-206; Ḥussayn MU'NIS: *Al-Ŷugrāfiyya wa-l-Ŷugrāfiyyīn fi-l-Andalus*, Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1967, 723 pp. Michel Karl LENKER: *The importance of the Riḥla for the islamization of Spain*, Pennsylvania, ed. University of Pennsylvania, 1982, 388 pp., entre otras muchas obras que podrían citarse.

46. Primer personaje andalusí del que se conoce su *Riḥla*, noticia, Manuela MARÍN: «Riḥla y biografías de Ibn al-Qallās (m. 337/948)», *Homenaje al Profesor Fórneas Besteiro*, Granada, ed. Universidad de Granada (en prensa).

del género de las "maravillas" (*'aŷā'ib*)[47], se consideran como los modelos "canónicos" del género la *riḥla* de Ibn Ŷubayr (m. 614/1217)[48] y la de Ibn Baṭṭūṭa (m. 779/1377)[49]. La primera es la arquetípica; refiere con gran detalle el itinerario y las vivencias del viajero, así como las poblaciones por donde pasó, describiendo con gran detalle tanto los Santos Lugares del Islam, como los ritos y oraciones del *ḥaŷŷ*. En este aspecto la relación de viaje de Ibn Baṭṭūṭa copió no sólo este modelo, sino también algunos pasajes relativos a los ritos y la descripción de La Meca. El resto de relatos de peregrinación posteriores ya son muy parecidos. También algunos moriscos.

EL GÉNERO RIḤLA ENTRE MUDÉJARES Y MORISCOS

Este género literario árabe, con una personalidad y evolución tan propias, también ofrece algunos ejemplos en las épocas mudéjar y morisca. En el sentido general del término *riḥla*, como relación de viaje de un personaje, de cualquier viaje, se conocen algunos ejemplos notables. Posteriores a la expulsión de los moriscos, hay varias guías de viaje, concisas y someras, que refieren el itinerario de retorno de algunos de ellos a España, por motivaciones

47. ABŪ ḤĀMID AL-GARNĀṬĪ (473-565/1080-1169): *Tuḥfat al-albāb wa-nujbat Al-Magrib*: ed. ár: Gabriel FERRAND: *Le Tuḥfat al-albāb de Abū Ḥāmid Al-Andalusī al-Ġarnāṭī. Edité d'après les mss. 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque Natonale et le ms. d'Alger*, París, ed. Imprimerie Nationale, 1925, 304 pp.; trad. esp. de Ana RAMOS CALVO: *Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (m. 565/1169). Tuḥfat Al-Albāb (El regalo de los espíritus)*, Madrid, ed. C.S.I.C. / I.C.M.A., 1990, 144 pp. Y su *Al-Mu'rib 'an ba'ḍ 'aŷā'ib Al-Magrib*, ed. ár, trad. esp. de Ingrid BEJARANO ESCAMILLA: *Al-mu'rib 'an ba'd 'aŷā'ib Al-Magrib. Elogio de algunas maravillas del Magrib por Abū Ḥamīd Al-Garnaṭī (m. 565/1169)*, Madrid, ed. C.S.I.C., 1991, 306 pp.; otro fragmento es el que editara y tradujera en César E. DUBLER: *Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas (texto árabe, traducción e interpretación)*, Madrid, ed. Imp. y Editorial Maestre, 1953, 425 pp.

48. Ibn Ŷubayr (m. 614/1217): *Riḥla*. ed. ár: W. WRIGHT: *The travels of Ibn Ibn Jubayr, ed. from a Ms. in the University Library of Leyden*, Leiden, ed. E. J. Brill, 1852; trad. fr. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES: *Ibn Jubayr. Voyages*, París, ed. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1965, 4 vols.; trad. esp. Felipe MAÍLLO SALGADO: *Ibn Ŷubayr. El siglo XII ante los ojos*, Barcelona, ed. del Serbal, 1988, 431 pp.

49. IBN BAṬṬŪṬA (m. 779/1377): *Tuḥfat al-nuẓẓār fi garā'ib al-amṣar wa-l-'aŷā'ib al-asfār*, ed. ár, trad. fr.: C. DEFRÉMERY; B.R. SANGUINETTI, París, 1853-58, 4 vols.; esta edición es reproducida tal cual en algunas ed. ár. orientales, como por ej. la de Beirut, 1960. Nueva ed. ár. H. A. R. GIBB: *Ibn Battuta's Travels in Asia and Africa*, London, 1929. Sobre ésta la Hakluyt Society inició una nueva traducción integral largamente anotada: *The Travels of Ibn Battuta, I-III*, Cambridge 1958-71. Otras traducciones parciales son la alemana: H. von MZIK: *Die Reisen des Arabers Ibn Batuta durch Indien und China*, Hamburg, 1911, y la trad. ingl.: M. HUSAIN: *The Rehla of Ibn Baṭṭūṭa (India, Maldive Islands and Ceylon)*, Baroda 1953. Trad. esp., estudio: Serafín FANJUL y Federico ARBÓS: *Ibn Baṭṭūṭa. A través del Islam*, Madrid, ed. Editora Nacional, 1981, 796 pp. Trad. ital.: Francesco GABRIELLI: «I viaggi di Ibn Battuta», *Poesia e aventura nel Medioevo. Shànfara-Sindibàd-Ibn Battuta*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1988, pp. 113-560. Un bien informado volumen de conjunto sobre el autor y su obra es el de H.F. JANSEN: *Ibn Batouta, "le Voyageur de l'Islam" (1304-1369)*, Bruxelles, 1948.

diversas: bien por nostalgia, para recuperar pertenencias abandonadas en sus tierras de origen, etc.[50]. Otro texto es el *Nāṣir Ad-Dīn 'alà l-qawm al-kāfirīn* de Aḥmad Ibn Qāsim Ibn Aš-Šayj Al-Ḥaŷārī Al-Andalusī[51] relato del s. XVI-XVII en que se refiere la embajada a Francia y Holanda de este morisco y una serie exposiciones en la línea de la polémica islamo-cristiana.

Ahora bien, en cuanto a los relatos de la peregrinación a los santos lugares del Islam, contamos con dos pararelos notables. El más antiguo se corresponde a los textos de dos mudéjares editados por Míkel de Epalza. Son dos relatos de peregrinación a Oriente: del morisco aragonés Ibn Fatḥ Ibn Abī Rabī'a, y un musulmán fāsī, relatos fechados en 1395 y 1407-1412[52], anteriores en cincuenta y cuarenta años, por tanto, al viaje de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ. El primero es una traducción en prosa del original árabe y el texto del cautivo marroquí es una *urŷūza;* ambos fueron traducidos al castellano en el siglo XVI. El primero es más una guía clásica del peregrino a La Meca (no a

50. Ver al respecto los viajes estudiados por Luce LÓPEZ-BARALT y Awilda IRIZARRY: «Dos itinerarios secretos de los Moriscos del siglo XVI (Los manuscritos aljamiados 774 de la Biblioteca Nacional de París y T-16 de la Real Academia de la Historia)», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, ed. Universidad de Oviedo/Editorial Gredos, vol. II, 1985, pp. 547-582, y SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Mercedes: *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, Madrid, Editorial Gredos (C.L.E.A.M.), 1982.

51. AL-ḤAŶARĪ: *Nāṣir Ad-Dīn 'alà l-qawm al-kāfirīn*, ed. ár. de Muḥammad RAZOUQ: *Nāṣir Ad-Dīn 'alà l-qawm al-kāfirīn. Mujtaṣar riḥlat aš-šihāb ilà liqā' al-aḥbāb li-Aḥmad Ibn Ḥāsim Al-Ḥaŷarī Al-Andalusī (Afūqāyy)*, Dār Al-Bayḍā', ed. Manšūrāt Kuliyyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya, 1987/1407, 167 pp. Está siendo preparada una nueva edición de su texto en Leiden por los profs. Van Konningsveld, Samarrai y G. Wiegers. Fragmentos relativos a Francia y Al-Andalus han sido editados por Cl. Sarnelli Cerqua, quien también ha estudiado en profundidad la obra en numerosos trabajos: Clelia SARNELLI CERQUA: «La fuga in Marocco di aš-Šihāb Aḥmad al-Ḥaǧarī al-Andalusī», *Studi Magrebini*, Nápoles, vol. I, 1966, pp. 215-229 + XVIII pls.; id., «Un voyageur arabo-andalou au Caire au XVII[ème]. siècle: al-Shihāb Aḥmad al-Ḥaǧarī», *Colloque International sur l'Histoire du Caire*, El Cairo, 1969, pp. 103-106; id., «Al-Ḥaǧarī in Andalusia», *Studi Magrebini*, Nápoles, vol. III, 1970, pp. 161-203; id., «Lo scrittore ispano-marocchino al-Ḥaǧarī e il suo *Kitāb Nāṣir ad-Dīn*», *Atti del III Congresso di Studi arabi e Islamici (Ravello, 1966)*, Nápoles, 1967, pp. 595-614 + X pls. Trad. fr.: «L'ecrivain hispano-marocain al-Ḥaǧarī et son *Kitāb Nāṣir ad-Dīn*», en M. EPALZA y R. PETIT: *Études sur les Moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, 1973, pp. 248-257; id., «Al-Ḥaǧarī en Rouen e a Parigi», *Studi arabo-islamici in onore Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, Napoli, ed. Istituto Universitario Orientale, vol. II, 1985, pp. 551-568; id., «La contribution d'Al-Ḥaǧarī a l'histoire d'Al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, n°. 23, 1985-1986, pp. 113-119; id., «Al-Ḥaǧarī en France», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas religiosas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan (Túnez), ed. C.E.R.O.M.D.I., 1989, pp. 161-166. Estudio de la *riḥla* como género magrebí, y lugar de Al-Ḥaŷārī en él: Abdelmajid KADDOURI: «Images de l'Europe dans un genre d'écriture marocaine: "La Rihla"», *Les Cahiers de Tunisie*, Túnez, Tome XLIV, n°. 157-158, 1991, pp. 123-134.

52. Míkel de EPALZA: «Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)», *Hesperis-Tamuda*, Rabat, vol. XX-XXI, 1982-1983, pp. 25-112. Ver igualmente Míkel de EPALZA: «Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmad Al-Hanafi», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas religiosas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan (Túnez), ed. C.E.R.O.M.D.I., 1989, pp. 71-74.

Medina) que una relación de viaje erudita y detallada, ya que se centra en el ritual y oraciones más que en otras descripciones.

Un segundo ejemplo apareció en el fondo de libros de Almonacid de la Sierra. Se trata de las *Coplas del Alhichante de Puey Monçón*; éstas, en forma de octavas, refieren –como en los casos precitados– el viaje de un peregrino originario de Pueyo de Monzón, en el Valle del Cinca, realizado hacia el 1603[53]. Estas "coplas" –como las denominó su editor– narran con detalle los ritos religiosos en torno al *ḥaŷŷ* y la *'umrā'*, describiendo también los santos lugares, en sintonía con el texto publicado por M. de Epalza. También este texto es aragonés, pero en el caso que nos ocupa el relato es de comienzos del s. XVII.

Con los dos ejemplos citados, la *riḥla de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ* tiene en común el carácter de exaltación del Islam, la inclusión de descripciones de lugares y rituales, y la voluntad de acercamiento religioso para unos lectores, mudéjares o moriscos, alejados, no sólo físicamente del Ḥiŷāz, sino de la misma posibilidad de realizar la peregrinación al mismo.

Como diferencias notables hay que apuntar su origen, en un entorno mudéjar, castellano y almeriense, no ha mucho islámico. Más importante es la forma: el de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ, se encuentra en prosa y en árabe, aunque poco culto y con dialectalismos.

El Reino de Granada en la *Riḥla* de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ

Finalmente, presentamos la traducción de dos dos textos en que se ve la perspectiva que transmite del Reino de Granada. En uno primero nos dice:

> "Llegué a la ciudad de Granada, que es la sede del reino [*de los Banū l-Aḥmar*]. Es una ciudad de bellas construcciones y hermosos rincones, la cual pende de la montaña sobre la que se encuentra la Alhambra, es decir, la residencia del sultán [*Dār As-Sulṭān*]. Ciudad generosa, en ella hay toda clase de cosas, abundan el agua, los sembrados, los cultivos, las huertas [*al-basātīn*], las verduras [*juḍrā'*] y tiene muchas edificaciones: [todo ello] en ciudades y en fortalezas. Es la capital de su reino [*Dār mamlakati-hi*] y entre sus gentes: hay rectitud en la administración de justicia; son correctos en las ventas y las compras, respetan lo lícito [*ḥalāl*] y lo reprobable [*ḥarām*]. En ella no hay ni hambrientos ni desnudos, ni quien proteste, ni quien llore, y esto indica la justicia y la bondad; en sus gentes reside la bondad y la piedad [*ṣalāḥ*]. Me entristece

53. Editadas por Mariano Pano y Ruata: *Las coplas del peregrino de Puey Monçón. Viaje a La Meca en el siglo XVI*, Zaragoza, Tip. de Comas Hermanos, 1887, 303 pp. Ver igualmente el estudio de Ramón Zúñiga López: «Las coplas del alhichante de Puey Monçón (Peregrinación a la La Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, ed. Universidad de Granada, vol. XXXVII-XXXVIII, 1988-1989, pp. 449-479.

> la pérdida de la península de Al-Andalus *[ŷazīrat Al-Andalus]*, y doy gracias a Dios porque dejó una parte de la península de España *[Ŷazīrat Isbāniyya]* bajo el poder de los musulmanes ¡Gracias a Dios! Doy también gracias a Dios cuando le irrita alguna de sus critauras, ya que abunda su paciencia, su generosidad y su bondad; su gracia y clemencia exceden a su enfado y coraje"[54].

Más que del Reino, habla propiamente de la ciudad de Granada y de sus gentes. Frente a los detalles que aporta de los lugares que visitó, con ilustraciontes incluidas y algunas anécdotas personales, esta imagen de la ciudad es una desripción idealizada. Aunque utiliza un léxico común a los tratados geográficos árabes, se trata de una relación casi arquetípica de bondades urbanas y humanas, transmitiendonos un ambiente casi ideal.

En otro texto aporta otro matiz diferencial, que nos da la clave.

> "Dice Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ: entré en los países, y conviví con los devotos [*al-'ubbād*, de Dios, los musulmanes]. No vi [otro] superior en bondad[es] que en reino de Al-Andalus. Quien vive en él es feliz, quien muere en él es santo [*šaḥīd*]. Ello demuestra que aquella tierra es lo último que les resta a los puros [*sāliḥiyyīn*]. Sus pobladores son los últimos puros"[55].

Se trata de una mirada hacia el pasado, separando una realidad que idealiza (y eso que la conoció bien), de la conducta desviada de sus habitantes; construye una imagen literaria acorde con las que hablan del "paraíso perdido" de Al-Andalus, un Al-Andalus que todavía está vivo, aunque sólo ya en la memoria, cuyo recuerdo desea fijar en positivo, porque la sociedad y la historia ya comienzan a desvanecer esa imagen.

COLOFÓN PROVISIONAL

Éstas son algunas de las conclusiones que es posible extraer del estudio de la obra que nos ocupa, que hay que entender como provisionales, hasta el momento en que podamos consultar su edición crítica completa, y no fragmentos escogidos.

Es enorme la gama de posibilidades, interrogantes y las inquietudes que suscita la *riḥla* de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ. Tomaremos un ejemplo concreto para ilustrarlo. Escribimos enviándole la traducción del texto en que el viajero habla de su experiencia en la basílica de Santa Sofía de Constantinopla al experto bizantinólogo Juan Nadal Cañellas, y le pedimos su parecer. En amable carta nos respondió que –de acuerdo a lo referido– el viajero demuestra que jamás estuvo en Constantinopla, la cual conocería por algunas descripciones que le

54. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, pp. 17 r, 17 v; Ŷ. ŠAYJA: «Mamlaka Banī l-Aḥmar...», pp. 297-298.

55. IBN AṢ-ṢABBĀḤ: *Minšāb al-ajbār*, p. 21 v; Ŷ. ŠAYJA: «Mamlaka Banī l-Aḥmar ...», p. 298.

hicieran algunos viajeros árabes; y nos justifica su juicio basándose en una serie de argumentos que condensamos: en primer lugar, Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ se figura que Santa Sofía es una iglesia de reducidas dimensiones, de la cual se podrían colgar las "reliquias" de las que habla (nada más opuesto de la realidad); por otro lado los bizantinos jamás han colgado las reliquias, sino que las guardaban cuidadosamente en cofres de material precioso, en una sacristía especial destinada a guardar ornamentos y vasos sagrados. Y en segundo lugar, la mención de las estatuas de Constantino, en plural, y de cobre, dentro de una iglesia, de acuerdo con las fuentes bizantinas es lo más alejado a la realidad[56].

En la misma línea argumental, el carácter generalizante de los textos analizados, escaso en detalles (fechas, nombres, topónimos, etc.) es, cuando menos, sospechoso; más si lo comparamos con las detalladas obras de Ibn Ŷubayr o Ibn Baṭṭūṭa.

Lo atípico y extraño de la narración de su visita a Santa Sofía de Constantinopla y lo general de sus descripciones de los lugares por los que pasa (como por ejemplo Granada) sugiere que esta obra es más bien una elaboración literaria con un fin educativo y apologético. O es el resultado de la débil retentiva de un anciano y su memoria sólo habría guardado o resaltado aquellos aspectos o anécdotas que dejaron huella en su ánimo y que van encaminados a este fin apologético.

Como colofón, sólo queda señalar que se trata de un texto puente entre dos mundos. Por ello adolece y participa de las peculiaridades del final de al-Andalus, y ya empieza a sentar las bases para la configuración de una nueva literatura mudéjar/morisca de viajes, todavía en árabe, puesto que sus receptores aún conservan esta lengua.

56. El Profesor J.S. Nadal nos ha aportado otros elementos más concretos que siguen rebatiendo la verosimilitud del texto, pero abundan en el mismo sentido apuntado. Reservamos estos argumentos y otras posibles interpretaciones alternativas del texto para estudios ulteriores a la edición de la obra en su totalidad.

UN TEXTO CHIÍ EN CASTELLANO, DEL S. XVII, EN EL UNIVERSO CULTURAL ISLÁMICO DE LOS MORISCOS EXPULSADOS

José Francisco Cutillas Ferrer

La presente ponencia pretende mostrar algunas de las conclusiones del estudio de la primera parte del Ms. 565 de la Universidad de Bolonia, "Corónica y relaçión de la esclareçida deçendençia *xarifa*"[1]. Los trabajos precedentes se han centrado sobre el conjunto del Ms. D. 565[2], y más en concreto sobre la parte central escrita por Aḥmad al-Ḥaŷarī (Bejarano)[3]. El primer estudio que reparó en los elementos que son motivo de esta ponencia fue el trabajo del Dr. Juan Penella[4], en el Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972). Esta aproximación fue la que me permitió interesarme por la primera parte del Ms. D. 565.

Todavía inédito, el Dr. Míkel de Epalza me animó a editarlo, sin suponer todavía las sorpresas que nos iba a deparar. Es posible que no existieran

1. Šarīfa, "noble de nacimiento elevado". Se dice especialmente de los descendientes del Profeta Muhámmad, por línea de su hija Fāṭima, y su esposo ᶜAlī ibn Abī Ṭālib. Título que se aplicaba en particular a los encargados de los Lugares Santos de La Meca (los jerifes, soberanos más o menos autónomos, antes de la ascensión de los Saudíes en Arabia).

2. El Ms. 565 de la Biblioteca de la Universidad de Bolonia comprende tres partes bien diferenciadas con diferentes tipos de escritura según cada una de las partes y 313 folios. El primer tratado es "La Corónica de la esclareçida desçendençia xarifa". El segundo tratado es obra de Ahmed Bejarano sobre diferentes temas autobiográficos, piadosos, etc. Y el tercer tratado corresponde a un devocionario práctico de la escuela Hánafi.

3. Ver Gerard WIEGERS, «A life between Europe and the Maghrib», en *Orientations*, ed. Geert Jan van Gelder and Ed de Moor, 1993, pp. 87-115; Juan PENELLA ROMA, «Introduction au manuscrit D 565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne», en *Recueil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Tunis, ed. M. de Epalza y R. Petit, Dirección General de Relaciones Culturales, 1973, pp. 258-263; Juan PENELLA ROMA, *Los Moriscos españoles emigrados al norte de Africa después de la expulsión*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1970, Tesis Doctoral.

4. Juan PENELLA, «El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: notas para una literatura morisca en Túnez», en *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiado y Morisca*, Madrid, ed. Gredos (Cleam nº 3), 1978, pp. 447-474.

chiíes entre los moriscos, ya que los datos que tenemos sobre la situación anterior en la sociedad de Al-Andalus así nos hacen afirmarlo[5]. Sin embargo, y distanciándonos de esta situación en la península, después de una lectura de la "Corónica", es evidente que el texto que tenemos ante nosotros pertenece a la chía. Las características singulares de la primera parte de la "Corónica" escrita en castellano en Túnez en el año 1049/1639[6], permiten afirmar que en líneas generales la vida de los doce imames de la chía son citadas en el texto. Hasta aquí ya resulta novedoso. Sin embargo, todavía presenta otra novedad que posiblemente hubiera pasado desapercibida si no hubiera sido por el interés hacia el mundo y literatura en lengua persa que sembró la enseñanza de la Dra. Dña. María Jesús Rubiera Mata. La parte central y más extensa de la "Corónica", donde se narra la batalla de Karbalá (Iraq) y la muerte de Husáin, nieto del Profeta Muhámmad, corresponde a un tipo de literatura piadosa que se remonta al menos al año 352/963, cuando el Sultán Muᶜizz ad-Dawla[7] dirigió las primeras ceremonias públicas de condolencia y lamento por la muerte de Husáin en Bagdad. En el período transcurrido desde estas primeras manifestaciones, hasta el reinado del Sultán Ḥusain Mīrzā Bāiqarā[8], en Herāt (Afganistán), fueron pasando del ámbito privado al público. Y más tarde, con la llegada de la dramatización de la tragedia de Karbalá, alcanzó su significado moderno y vino a desembocar en una forma novedosa de teatro.

El primer texto que, podemos decir, mantiene un vínculo con el tema de la muerte de Husáin de nuestra "Corónica", es el *Rawḍat aš-Šuhadā'* (El jardín de los mártires), escrito por Mulla Ḥusain Wāᶜiz Kāšifī[9], que fue el primer *maqtal*[10] en persa. En Bagdad Meḥmed ibn Sulaymān Fuḍūlī[11] escribió el

---

5. Ver Mahmud ᶜAlī MAKKĪ, «*At-tašayyu' fī-l-Andalus*», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, vol II, 1954, pp. 93-149; A. GHEDIRA, «Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendeance Chiite», en *Al-Andalus*, Madrid, 1957, vol. XXII, fasc. 1, pp. 30-54; IBN AL-ABBĀR, *Durar al-simṭ fī Jabar as-sibṭ*, Beirut, ed. Dar al-Garb al-Islami, 1987; María Isabel FIERRO BELLO, *La Heterodoxia en Al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1987.

6. "...traduçido de/ arábigo en castellano en Túnez, año de 1049" (f. 1/r).

7. Muᶜizz ad-Dawla, Abu l-Ḥusain Aḥmad. Sultán *Būyida*. 303/915-356/967. E.I. (1913-1936), Leiden, ed. Brill, 1993, vol, VI, pp. 705-706.

8. Rey del Jurasán, nacido en *Herāt* en 842/1438, reinando desde el año 873/1469-911/1506. Su corte fue la más brillante de Asia. Se rodeó de gran número de artistas y escritores. Fue el último de los reyes *Timūridas*. *Cfr.* E.I. (1913-1936), *op. cit.*, vol. III, p. 343.

9. Prolífico escritor de *Herāt* durante el reinado del Sultán Ḥusain Mīrzā Bāiqarā. Murió en el año 910/1505. Entre sus trabajos destaca Ajlāq-ī-Muḥsinī, un tratado de ética dedicado a Abu'l-Muḥsīn un hijo del Sultán, y también *Rawḍat aš-Šuhadā'*. *Cfr.* E.I. (1913-1936), *op. cit.*, vol. IV, pp. 789-790.

10. Nombre de lugar, "lugar de masacre"; ha desembocado en un tipo de género literario específico donde se narra la muerte de de Husáin y la Batalla de Karbalá.

11. Uno de los autores más célebres de la literatura clásica turca. Nació en Iraq (885/1480-963/1556) en la época de dominación de la dinastía *Aq-Qoyunlu*, probablemente en

primer *maqtal* en turco, llamado *Hadīq at as-Sucadā'* (El jardín de los mártires)[12]. Ambos, siguiendo a Abu l-Qāsim Maḥmūd ibn cUmar az-Zamajšarī[13].

Señalaremos a continuación los elementos que permiten atribuir la filiación del texto a fuentes chiíes.

En el texto se evidencia una forma de tratar ciertos temas que parecería estar indicando un posible estado de *taqiyya*[14] en el autor. La estructura de la "Corónica" plantea la duda de si el escritor intenta mantenerse fuera de posiciones que pudieran delatar la heterodoxia del texto para la mayoría de la sociedad sunní, donde vivían los moriscos hispanohablantes destinatarios del manuscrito. Así, para salvar este escollo, empieza la obra con el relato de la vida de los personajes más significativos del Islam en general, el Profeta Muhámmad, sus mujeres e hijos, los cuatro primeros califas *rāšidūn*[15], introduciendo a continuación la vida del Imam Hasan donde comienzan a mezclarse elementos específicos de la escuela chií.

Otro elemento que permite evidenciar la filiación del texto a fuentes chiíes es el relato de acontecimientos hagiográficos de la vida de los doce imames de la chía. Ya al comienzo del manuscrito se lee después de la *básmala*[16]:

> "Corónica y relaçión de la esclareçida deçendençia xarifa. Los que binieron de Alí ebnu Abi Tálib y la muerte de el Huçáin, *radi alahu anhu*[17]. Y los que fueron prosiguiendo del..." (f° 1r).

Se ve cómo el autor tiene efectivamente, la finalidad de exponernos breves relatos hagiográficos de los doce imames. Sin embargo hay un detalle en el siguiente folio relacionado con el tema de la *taqiyya*, que crea cierta perplejidad. Después de mostrarnos cuál es su intención, es decir, hablarnos de la

---

Karbalá. Entre sus obras más importantes destaca *Leyla wii Meŷnūn* y ésta que es motivo de nuestro interés *Ḥadīkat as-Su'adā'*. Fue enterrado en Karbalá, es muy probable que fuera chií. *Cfr.* E.I., *op. cit.*, 1965, vol. II, pp. 958-961.

12. *Cfr.* Mayel BAKTASH, «Ta'ziyeh and its Philosophy», en Peter J. CHELKOWSKI, *Ta'ziyeh, Ritual and Drama in Iran*, Nueva York, ed. New York University Press, 1979, pp. 101-102.

13. Abu l-Qāsim Maḥmūd ibn cUmar az-Zamajšarī. Nació en *Jwārizm* (467/1074-538/1143). Teólogo y filósofo, siguió a la escuela filosófica de la *Muctazila*. Siendo ampliamente leído a pesar de su tendencia *muctazilí*. Ibn Jaldūn lo sitúa por encima de todos los comentadores del Corán. Recibió fuertes críticas de la *escuela mālikī*. *Cfr.* E.I. (1913-1936), *op. cit.*, vol. VIII, pp. 1205-1207.

14. "*Taqiyya*, precaución, o *kitmān*, discreción, secreto, son vocablos técnicos con que se designa el acto con que uno, según su discreción, se exime del cumplimiento de deberes religiosos en caso de fuerza mayor o de temor de un daño considerable". *Cfr.* el artículo «*Taqiyya* o *Kitmān*», en F.M. PAREJA, *Islamología*, Madrid, ed. Razón y Fe, vol. II, pp. 725-726.

15. Referente a los califas perfectos o bien guiados: Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, 'Umar ibn al-Jaṭṭāb, 'Uṯmān ibn 'Affān y 'Alī ibn Abī Ṭālib.

16. Fórmula de invocación: *bismi l-lāhi r-raḥmāni r-raḥīm*. "En el nombre de Alá, el Clemente, el Misericordioso".

17. *Raḍiya l-lāhu canhu*. "Dios esté complacido de él".

"esclareçida deçendençia *xarifa*" (f° 1v), comienza con una nueva *básmala*, y dice:

> "No se podrá tomar Prinçipio a una obra como ésta y a lo que la ymajinación tiene propuesto sin encomendarla a el que es caussa de todas las causas y pedir a su dibina probidençia críe en mí graçia para que comiençe la presente obra que es tratar la bida y milagros de su querido el Múztafa Muhámad *çalm*, y de sus compañeros, de quien dixo:'Nadie diga mal de mis compañeros que son como las estrellas y el que los amare me ama a mí y el que los aboreçe, me aboreçe a mí'..." (f° 1v).

Este párrafo lleva a preguntarse si el autor o copista después de tener confeccionada la obra, la completó con esta parte introductoria[18] de la vida del Profeta Muhámmad, su familia y sus compañeros, para hacerla más asimilable de cara a los moriscos y a las autoridades religiosas. Lo cierto es que plantea una ruptura, un querer mantener el sentido sunní, en una obra que fue planteada con el contenido chií que nos anticipa el primer párrafo del manuscrito, es decir, una relación hagiográfica de los doce imames de la chía, y el relato de la muerte de Husáin, que se estudiará más adelante. Todo esto confirma la idea de *taqiyya* o disimulo, que se desprende del texto.

Un personaje que resulta controvertido en el texto es Muáwiya[19] –el primer califa omeya– que para las fuentes chiíes presenta un perfil negativo, pues no en vano fue el que luchó contra Alí y accedió al poder desplazando a Hasan del liderazgo de la comunidad de creyentes. En el texto mantiene ciertas connotaciones positivas, que intentan adecuarse a lo que los moriscos tenían en su bagaje sunní. De hecho hay ciertas características en el texto que así lo denotan. Podemos ver lo siguiente en el manuscrito:

> "Pues traspasado el halifado de Aly ebnu Abi Tálib, entró en su lugar el Haçan, su hijo cuya birtud fue tanta que abiendo sido halifa siete meses, traspasó la pesada carga en ombros de Maugya ben Çufian, el qual cargo perdió el nombre de halifa y se bolbió en nombre de Rey, como lo dixo el Mensajero de Allá *çalm*. El qual Maugya fue ombre justo y santo, temeroso a el Señor, en cuyo tiempo tubieron muchas bitorias de los infieles, de cuya bondad y santidad salió el hijo más malo [f° 26r] que naçio de mujeres, como se berá adelante en la muerte de el Huçáin, *radialahu anhu*..." (f° 26v).

Como ya se puede entrever en el manuscrito, Yazid el hijo de Muáwiya[20] encarna todos los males y depravaciones morales. Justo cuando

18. El primer capítulo (f. 1v al f. 13r), trata de la vida del Profeta y su familia. A continuación viene un segundo capítulo (f. 13v al f. 26v) que trata de los cuatro califas *raxidun*, y de Hasan y Husáin. El tercer capítulo (f. 26v al f. 65r) trata acerca de los descendientes de Alí ibn Abu Tálib, y la muerte de Husáin.

19. Ver el artículo «Muᶜāwiya, guerras, política interior», en F.M. PAREJA, *op. cit.*, vol. I, pp. 91-95.

20. Ver el artículo «Yazīd I. Ḥusayn. *Karbalā'*», en F.M. PAREJA, *op. cit.*, vol. I, pp. 96-97.

comienza el capítulo tercero en el manuscrito, donde se narra la muerte de Husáin en la Batalla de Karbalá, se relata la agonía de Muáwiya:

> "...se halló a su cabeçera el Yaçit, su hijo, maldito sea de Allá. Y dixole a su padre:' A el fin padre mío, que mueres'. A lo qual respondió el bienabenturado padre:'Sí, hijo, porque toda cosa criada a de morir. Y no quedará sino el que es eterno en su reismo[21], el que es perfeto ser de bida, el que no le alcança ni toca [fº 26v] el morir, ni pasa el tiempo'..." (fº 27r).

Es interesante resaltar que cuando Muáwiya transmite el gobierno a su hijo, lo hace bajo ciertas condiciones en favor de Hasan, que sin embargo Yazid nunca cumplirá:

> "...Diçe la istoria que muerto el padre fue el hijo puesto en su asiento y lugar, a quien toda la jente acudió dándole el parabién de el cargo. Y él enpeçó a repartir el tesoro que estaba en el *Beyte el Mel*[22] por sus alcaydes y soldados , y a quien él más se afiçionó si no fue a el Huçáin, hijo de Aly ebnu Abi Tálib, *radi alahu anhu*, que ni le dio cuenta de nada ni de quanto el padre le encomendó. Antes fue en todo a la contra...." (fº 28r).

La forma de tratar el traspaso del gobierno así como la introducción que hace sobre el Profeta Muhámmad, su familia y los cuatro primeros califas, supuestamente indicaría que está dirigiéndose a un auditorio mayoritariamente sunní, cuestión ésta que no presenta ningúna duda. Sin embargo, también aquí habría que resaltar la posible utilización que está haciendo de la *taqiyya* o disimulo, habitual entre los chiíes para ocultar su *maḏhab*[23] o escuela doctrinal.

Otro dato a destacar en esta primera parte de la "Corónica" que parece cuanto menos curioso es el relato de un hadiz de los hechos de la vida de Omar en el que se narra el encuentro de Alí con Omar:

> "...Diçen que lo topó un día Aly ebnu Abi Tálib, radi alahu anhu, fuera de la Midina corriendo sobre una camella y le dixo: 'Ya Omar, mucho trabajo as dado a los halifas después de tí'. Respondió: 'Ya Aly, si se ba algo de aquello que estoy obligado a haçer por estar oçioso, se me pedirá por quenta.'..." (fº 16r)[24].

Confirmando la hipótesis de este trabajo el texto enumera elogiosamente los doce imames de la chía en el fº 21r:

> "...De aquí adelante diremos las bienabenturadas ramas que de el hijo de Aly ebnu Abi Talib proçedieron, que fueron: El Haçan y El Huçáin, ya Aly Çeyd El Abdin, y Muhámad El Báquir, y Cháfar El Çidiq, y Muça El Cadím y Aly El

21. Se está refiriendo a Dios.
22. Casa del Tesoro.
23. Ver el artículo «Escuelas jurídicas», en F.M. PAREJA, *op. cit.*, vol. II, pp. 520-524.
24. Nótese que el sentido de este hadiz es acusatorio para Omar. Es un indicio más de las fuentes chiíes en las que se está basando el autor de la "Corónica".

> Radi, y Muhámad El Canih, y Aly El Azcari, y El Haçan El Háliz, y Muhámad el Mehdi, y el conocido y aguardado. Y es el último de los *aymat*[25]. Y éstos son de la estirpe y casa de el Múztafa Muhámad çalm, de los lomos de Aly ebnu Abí Tálib y de Fátima" (fº 21r).

En relación con este párrafo hay un detalle que no debe pasar desapercibido y es cuando habla del duodécimo Imam, dice de él que "...es el último de los aymat", es decir el último de los doce imames de la chía. Esto es además, especialmente significativo puesto que afirma la doctrina específicamente chií del imam oculto[26].

El tercer elemento que permite evidenciar la adscripción del texto a la chía, es la parte más amplia y que supone un hecho novedoso en los textos moriscos. Me estoy refiriendo al relato de la muerte de Husáin en la Batalla de Karbalá. Corresponde al capítulo tercero del libro y abarca del fº 26v a 65r. El relato es una variante de la *taziyeh*[27] de origen persa, cuyo significado es "condolencia", "consuelo", "pésame". *Taziyeh* se llama también a las representaciones dramáticas que conmemoran la muerte de Husáin en la Batalla de Karbalá. Por su forma literaria, el capítulo del manuscrito dedicado a la muerte de Husáin se estructura como las *taziyeh* persas, mantiene los mismos temas argumentales y acontecimientos.

Sin embargo, a pesar de todas estas coincidencias, el manuscrito es anterior a los dramas de *taziyeh* en su forma moderna, es decir, como representaciones teatrales en recintos cerrados tal como se hace en las grandes ciudades de Irán y en otros países donde hay chiíes hoy en día[28]. Su antecedente se encuentra en las "*Ruzeh-Ǧāny*"[29], donde el narrador, subido en un púlpito, va recitando de una forma libre e improvisada el *Rawḍat aš-Šuhadā'*, escrito por Mulla Ḥusain Wāᶜiz Kāšifī[30]. Así se hace hoy en día en pequeñas aldeas muy apartadas, donde no se dispone de un local para realizar *taziyeh*, y en los *Dua*[31]

---

25. Plural de *Imām*.
26. La doctrina del ocultamiento afirma la ausencia corporal del imam del tiempo, si bien sigue siendo el jefe de la comunidad islámica. Este punto es uno de los pilares de la escuela chía. *Cfr.* F.M. PAREJA, *op. cit.*, vol. II, pp. 723-724. Sobre este tema ver capítulo "Nādar fī ḥāl al-gaība" y " Fī l-gaība", en AL-KULAINĪ, *Al-Kāfī fī ᶜIlm ad-Dīn*, Teherán, ed. Dār al-kitāb al-'islāmiya, 1623 S., vol. I, pp. 333-343; M. Hussain JASSIM, *The occultation of the Twelfth Imam*, Londres, ed. Muhammadi Trust, 1982; Henry CORBIN (1972), *En Islam iranien*, ed. Gallimard, 1991; Moojan MOMEN, *An Introduction to Shiᶜi Islam*, New Haven, ed. Yale University Press, 1985, pp. 161-170.
27. Ver *taᶜziya*, en E.I. (1913-1936), *op. cit.*, vol. VIII, pp. 711-712; F.M. PAREJA, *op. cit.*, vol. II, p. 728.
28. Ver p. ej., el interesante trabajo sobre la comunidad chií en Hyderabad: David PINAULT, *The Shiites*, Londres, ed. I.B. Tauris & Co. Ltd., 1992.
29. "روضه خوانی". Ver *taᶜziya*, en E.I., *op. cit.*, nota 27.
30. Ver nota 9.
31. *Duᶜā'*. "Súplica", "invocación", "oración". Ver F.M. PAREJA, *op. cit.*, vol. II, p. 530.

Kumayl de Qom y Mašhad[32]. A través de la recitación magistral de ciertos episodios y de la modulación de la voz, el narrador es capaz de provocar un estado de ánimo y de sobrecogimiento en su audiencia, que produce un grado de emoción de gran intensidad. El capítulo tercero de la Corónica está enfocado hacia el mismo objetivo que la *taziyeh*, crear un estado de ánimo intenso en la audiencia, siendo representado, al igual que ésta, en Achura el día diez de Muharram:

> "...Y ansí qualquiera que la leyere el día de *Axora* le dará Allá taala[33] tanto premio como el que murió xahid[34]..." (f. 64v).

Dato muy importante en este párrafo es el premio que recibe el posible lector u oyente de la obra "... tanto...como el que murió *xahid*". Hay que aclarar que esta fórmula al final del capítulo tercero, conecta con los planteamientos del teólogo de la escuela de Bagdad az-Zamajšarī y de la chía. Explica az-Zamajšarī en su *Aṭwāku ḏ-Ḏahab*[35] ("Los collares de oro") que, de acuerdo con la tradición, quien llora por Husáin se unirá con él en la eternidad. Este premio alcanzará también al que hace llorar a los demás a causa del dolor que siente por la muerte de Husáin. En este punto la doctrina chií dice que "quien obra para parecerse (*tašabbuh*) a un grupo está en la categoría de tal grupo"[36]. Por tanto si se continúa leyendo el manuscrito en este punto, veremos como la intención no es otra que participar, al igual que en una representación de *taziyeh*, en las características morales elevadas de los personajes que acompañaron a Husáin y murieron mártires:

> "...Pues animémonos a leer sus santas bidas y muertes partiçipando de sus méritos ansí letores como trasladadores y oyentes, y quien la mandare trasladar, pidiendo a El Señor de esta máquina criada nos cumpla de su graçia y nos dé buen fin en su conoçimiento, amín" (f. 65v).

A partir de aquí el texto continúa con una relación hagiográfica de los imames; al final de la misma se encuentra el duodécimo Imam, del cual dice entre otras cosas:

> "...Su apellido Abul Cáçim El Halifa, El Çálihe. Y es el postrero de los doçe Ymanes de su estirpe y El Ymam El Mehdi, como lo dixo su anteçeçor El Mensajero de Alla *çalm*. Y el que bendrá a la fin de el tiempo a encontrarse con Çeydina Eça[37], *alym*. Y es a saber que en tiempo de el halifa Muhtamid, que

32. Los jueves por la noche, un recitador profesional recita el *Dua* Kumayl en la mezquita aljama subido en un púlpito, intercalando episodios de la Batalla de Karbalá y la muerte de Husáin.

33. *Allāh ta 'ālá*, "Allah, Enaltecido".

34. Es decir, tanto como el que murió mártir.

35. Colección de apotegmas y dichos morales compuestos por az-Zamajšarī. Ver E.I., *op. cit.*, nota 13.

36. *Cfr.* Mayel BAKTASH, *op. cit.*, nota 12.

37. "Jesús".

éste tal era tirano y cruel, y temiéndose de sus crueldades y tiranías de éste halifa se retiró y escondió la rama[38], que por curso de tiempo echaron fruto de tanta bendición como será a el mundo. Y esto fue caussa para [fº 84r] lo que Alla taala tenía ordenado en su eternidad, que lo encubrió de la bista de la jente....Dichoso y bienabenturado el que alcançare su tiempo y fuere de su compañía. Y dichoso el que entrare en el ymán[39] por su mano y le siguiere, y fuere de sus soldados y ayudantes a purificar y a limpiar el mundo de su suçiedad y piçina[40] en él tan araygada, donde tendrán los agrabiadores la paga mereçida y satisfechos los agrabiados, serán acabadas las tiranías y desjechas las potestades de los gobiernos tiranos. Bienabenturados los que le bieren y alcançaren su tiempo" (fº 84v).

En este párrafo se encuentran algunos de los postulados principales de la chía referentes al duodécimo Imam, "El Señor de los Tiempos"[41], que muestran con total evidencia la adscripción del manuscrito a la escuela chií[42].

Con este breve repaso de algunos de los elementos más característicos de la "Corónica", se puede confirmar, con bastante seguridad, la hipótesis que enunciábamos al principio de este estudio, es decir, se está ante un texto extraordinario cuyo tema chií es novedoso entre los moriscos. Sin embargo afirmar la existencia de una comunidad chií hispanohablante sería quizás un poco atrevido o al menos no se tienen datos suficientes como para afirmarlo. Sí se puede afirmar, al menos, que se usaba el texto entre los moriscos exilados.

Si se analizan las características del texto se verá que es un compendio de material didáctico para la formación islamológica de los moriscos. Este manuscrito que fue encargado por el morisco Muhámmad Rubio, es de suponer que no sólo sirvió para un uso privado e individual, sino que, como bien se puede leer en el mismo, parece que el encargo de su traducción fue una obra piadosa para beneficio de los moriscos hispanohablantes en general[43].

Lo verdaderamente clarificador de este manuscrito es el hecho de encontrarnos con un texto que nos dice mucho acerca de la comunidad de exiliados andalusíes del s. XVII, de sus anhelos culturales, de sus necesidades de inculturizarse en lo que era su civilización. En definitiva un intento por parte de los exilados de ponerse al día, una necesidad de reencontrarse con la sociedad islámica de la cual nunca se habían separado.

38. "Progenie".
39. "Fe".
40. Lugar de pez y sentina.
41. En árabe: *Sáhib az-zamān*.
42. Ver nota 26.
43. "...Juntamente el que a trasladado ésta, pide una fetexa de limosna. Y otra pide el dueño del libro por aber pagado su dinero de traduçirlo de arábigo en castellano para que se huelguen los mumines de su nación de leherlo" (f. 65r).

LOS MORISCOS, SOCIEDAD MARGINADA EN EL TEATRO ESPAÑOL DEL SIGLO XVII

*Miguel Ángel Auladell**

Salvando el atrevimiento, por mi falta de especialización, de incluir este trabajo en un Coloquio específicamente dedicado a "La Voz de Mudéjares y Moriscos", quiero, en primer lugar, agradecer la invitación a participar en él, que me hizo la Prof.ª M.ª Jesús Rubiera, para, enseguida, advertir que mi intervención se sale del estricto ámbito de estudio que ocupa a los participantes en estas reuniones y que aborda un aspecto tangencial, pero que creo enriquece la visión general del problema.

Me voy a centrar en una serie de materiales, algunos de ellos todavía inéditos, que nos remiten a la presencia, alusión o conexión de algún tipo del elemento converso en la comedia barroca española.

Es sabida la riqueza que el género dramático alcanza en la España secentista y es por la gran cantidad de obras por lo que asistimos en ellas a un verdadero noticiario, a un diario que nos aproxima a la vida de los habitantes de la Península en aquel momento histórico. Contamos con tal número de piezas que, sin duda, podemos llegar a configurar una sociología de la comedia barroca[1], repasando los diferentes estamentos, los oficios, los diversos tipos de villanos o campesinos, etc., viendo cuál es su posición, su "actuación" en la comedia. No obstante, debemos avisar inmediatamente que hemos de tener en cuenta la adscripción de todos esos roles a los "papeles" que, por su rendimiento dramático, son configurados por los *poetas* (creadores de las piezas teatrales).

Concretamente, sorprende la escasa atención del teatro al elemento converso, pese a que son los temas del honor, de la honra[2], de la opinión, de la

* Universidad de Alicante.

1. *Vid.* J.Mª. DÍEZ-BORQUE, *Sociología de la comedia española del siglo XVII*, Madrid, Cátedra, 1976, y *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega*, Barcelona, Antoni Bosch, 1978.

2. Son muy conocidos los versos del *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*, de Lope de Vega, que dicen: "Los casos de la honra son mejores, / porque mueven con fuerza a toda gente".

limpieza de sangre, los que generan mayor cantidad de argumentos representables. Tal vez, la marginación social que en la realidad sufrieron los cristianos nuevos sea la razón fundamental para que también sean marginados en la escena, como muestra –una vez más– de que ésta fue, en mayor o menor medida, reflejo del momento. Por otra parte, ningún dramaturgo estaría dispuesto a complicarse demasiado la vida tratando asuntos escabrosos susceptibles de ser entendidos por el Santo Oficio y más cuando el cultivo del arte de Talía no proporcionaba precisamente un prestigio artístico, sino más bien unos sabrosos ingresos que otros géneros no ofrecían. Como apunta José Mª. Díez-Borque: "La comedia, con sus posibilidades de romper los márgenes cronológicos de la actualidad, puede presentar moros y judíos –a pesar de su expulsión– desde criterios valorativos del XVII y no del momento en que sitúa cronológicamente la acción, pero es harto revelador que no presente, prácticamente nunca, la conflictiva figura del converso que tampoco aparece en la restante literatura de la época"[3].

La presencia de moros y judíos como personajes de la comedia atiende a las necesidades de carácter dramatúrgico. El autor de la pieza selecciona diversos matices que le sirven de tipificación. En general, se valora negativamente la figura del judío, se le trata de traidor y de usurero y dentro del abundante rosario de referencias antisemitas que inundan la literatura del siglo XVII, se hacen sardónicas alusiones a su peculiar nariz, por ejemplo en *Amar sin saber a quién*, de Lope de Vega, leemos el siguiente diálogo:

Rosales. Cara tiene de hombre honrado.
Limón. ¿En qué lo ha visto?
Rosales. En que tiene
la nariz en su lugar.
Sancho. Tan larga pudiera ser
que adivinaran por ella
de qué tribu descendía.
(I, p. 445)[4].

Se emplean términos de gran carga semántica como 'cansado', 'muerto', 'viejo', 'cansino', 'traído', 'marrano', 'desasosegado', 'tornadizo', todos ellos aplicados indistintamente a judíos como a musulmanes. Afirma Díez-Borque que: "La consideración despectiva del moro o la inferioridad de su apellido aparecen, esporádicamente, en la comedia, que prefiere utilizar elementos más burdos y populares, como el problema de comer tocino, equivalente al lugar común de la nariz para los judíos hasta llegar a la burla abierta"[5], como en *La dama boba*, también de Lope:

3. J.Mª. Díez-Borque, *Sociología de la comedia...*, p. 232.
4. *Ibídem*, p. 236.
5. *Ibídem*, pp. 237-38.

Fabio. Que derribe luego a Meca,
a donde cuelga en cecina,
un pernil de su profeta.
(III, p. 537)[6].

Hay también un tono despectivo al tratar del morisco como vendedor ambulante. En la primera obra que hemos citado del Fénix, el gracioso Limón dice:

Destos que traen arquilla
con sus ciertos badulaques,
mas morisco en los alfaques
que de Argel los ve la orilla.
(I, p. 446)[7].

Por otra parte, son múltiples las simples alusiones. En *Peribáñez y el Comendador de Ocaña* –además de la conocida referencia a los "hidalgos cansados"[8]–, se explicita que la compañía que sigue al protagonista se va a hacer la guerra al enemigo morisco y se incluye, al lado de los tópicos característicos de la comedia lopesca, alguna referencia curiosa como la que apunta Alonso Zamora Vicente en su edición de la obra[9]:

Blas. Y vos, señora Costanza,
¿no dais por tantos requiebros
alguna prenda a un soldado?
Costanza. Blas, esa cinta de perro,
aunque tú vas donde hay tantos,
que las podrás hacer dellos.
Blas. ¡Plega a Dios que los moriscos
las hagan de mi pellejo,
si no dejare matados
cuantos me fueren huyendo!
Inés. ¿No pides favor, Belardo?
Belardo. Inés, por soldado viejo,
ya que no por nuevo amante,
de tus manos le merezco.

6. *Ibídem*, p. 238.

7. *Ibídem*.

8. *Vid.* para documentarse acerca del valor antijudaico de 'cansado': Joseph H. SILVERMAN, «Some Aspects of Literature and Life in the Golden Age of Spain», en: *Estudios de Literatura Española ofrecidos a Marcos A. Morínigo*, Madrid, Insula, 1971, p. 151 y ss. También del mismo autor: «Los "hidalgos cansados" de Lope de Vega», en A.D. KOSSOFF y J. AMOR Y VÁQUEZ (eds.), *Homenaje a William L. Fichter. Estudios sobre el Teatro Antiguo Hispánico y otros ensayos*, Madrid, Castalia, 1971, pp. 693-711.

9. En los dos últimos versos reproducidos, "Lope alude [...] a sus propios romances moriscos, que disfrutaron de general aceptación" (en LOPE DE VEGA, *Peribáñez y el Comendador de Ocaña*, ed. A. Zamora Vicente, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 174).

Inés. Tomad aqueste chapín.
Belardo. No, señora, deteneldo;
que favor de chapinazo,
desde tan alto, no es bueno.
Inés. Traedme un moro, Belardo.
Belardo. Días ha que ando tras ellos.
Mas, si no viniere en prosa,
desde aquí le ofrezco en verso.

En *Fuente Ovejuna* hay una canción que se entona hacia el final de la primera jornada y en la que aparece la palabra 'moriscos' –si seguimos la edición que de la obra han hecho García de la Santa, García Pavón, Henríquez Ureña y el propio Joaquín de Entrambasaguas[10]–:

Sea bien venido
el Comendadore
de rendir las tierras
y matar los hombres.
¡Vivan los Guzmanes!
¡Vivan los Girones!
Si en las pazes blando,
dulce en las razones.
Venciendo moriscos,
fuerte como un roble,
de Ciudad Reale
viene vencedore;
que a Fuente Ovejuna
trae los sus pendones.
¡Viva muchos años,
viva Fernán Gómez!
(I, vv. 529-544)[11].

En una de sus comedias tempranas, Lope también nos introduce en acciones recorridas por musulmanes; nos referimos a *Los hechos de Garcilaso de la Vega y Moro Tarfe*[12]. Son gran número los personajes caracterizados de 'moros' en la pieza y, al igual que en las famosas cervantinas, hay cautivos cristianos. Esta obra la cita Othón Arróniz[13] como ejemplo de comedia con

10. *Cfr.* LOPE DE VEGA, *Fuente Ovejuna*, ed. Juan Mª. Marín, Madrid, Cátedra, 1985 (6ª ed.), p. 108, n. 167.

11. *Ibídem*, pp. 108-109.

12. Recogida en Lope Félix de VEGA CARPIO, *Obras escogidas*, ed. Federico Carlos Sáinz de Robles, Madrid, Aguilar, 1946-55, t. III, pp. 1204-1223.

13. Othón ARRÓNIZ, *La influencia italiana en el nacimiento de la comedia española*, Madrid, Gredos, 1969, p. 261.

algún tipo de efectismo: "indica [Lope] que salga a caballo la reina y dé vuelta al teatro".

En definitiva, la comedia representa los valores de la casta dominante y margina la figura del cristiano nuevo, que no forma parte del esquema basado en tres binomios principales: galán-dama, padre-hijo, criado-criada.

Si lo descrito hasta ahora puede erigirse en regla, contamos con algunas excepciones que pasamos a referir a continuación. Puesto que la presencia del elemento converso en la comedia sirve, ante todo, como motivo de risa, burla y escarnio, debemos deslindar, en primer lugar, aquellas obras "serias", generalmente de carácter histórico, que recogen personajes de ascendiente musulmán, al tratar su argumento de episodios que se desarrollan en tierras ajenas a la Península o en ésta antes de la conquista de Granada. Debemos deslindar de otras, calificadas genéricamente de burlescas[14], que aportan muestras tanto a los géneros mayores como a los menores. Es precisamente en el teatro breve, en donde contamos con piezas de carácter más desinhibido al tratar estos temas. Las loas, los bailes, las mojigangas y los entremeses constituían un corpus dramático que formaba parte del conjunto del espectáculo de la 'representación' y servían para acompañar la comedia, centro del principal interés. Por ello, los autores podían permitirse mayores libertades en dichas creaciones y es un hecho que las mismas eludían con mayor facilidad el rigor censurante.

El mundo de las fiestas, las mascaradas, los carnavales y todo aquello relacionado con la diversión era susceptible de recoger esa sociedad marginada en el espectáculo teatral. Ya desde la Edad Media y no sólo en la Península, contamos con manifestaciones parateatrales que, incluso como la siguiente que describimos de manera detallada por su interés, se conocía como la 'morisca':

> "Los días festivos, la mocedad irrumpía en las plazas ciudadanas y en las de los puertos mediterráneos. Entre los bailarines figuraba un personaje popular, el «Mattacino» (Matachín)[15]. Este, con la faz embadurnada de hollín y tocado con un turbante dorado, llevaba puesto un coselete, amén de cascabeles en torno de ambos tobillos, e iba armado de escudo y espada de madera. Al ritmo de tambores y pífanos, únicos instrumentos usados a la sazón, este Moro, brillante adversario desde hacía varios siglos, danzaba al estilo oriental, y pronto se veía rodeado de sus enemigos parejamente armados. Aquel simulacro de combate concluía invariablemente con la muerte del Matachín. Pero de evocación guerrera, la 'morisca' no tardó en convertirse en diversión: a los

14. *Vid.* Loly HOLGUERAS PECHARROMÁN, «La comedia burlesca: estado actual de la investigación», en J. HUERTA CALVO; Harm den BOER y Fermín SIERRA MARTÍNEZ (eds.), *Diálogos hispánicos de Amsterdam 8/2. El teatro español a fines del siglo XVII. Historia, cultura y teatro en la España de Carlos II*, Amsterdam, Atlanta, 1989, t. II, pp. 467-480.

15. *Cfr.* el *Entremés del Matachín*, en *Verdores del Parnaso*, ed. Rafael Benítez Claros, Madrid, CSIC, 1969, pp. 151-158.

> combatientes se juntaron los cantantes y una mujer cuyo papel corría a cargo de un hombre. Tambores y pífanos continuaban ritmando las evoluciones complicadas, las estocadas de rigor, los gestos de desafío y el tradicional salto sobre las espadas. Tras la batalla danzada venía por último la 'rosa' tan impacientemente esperada, escena final de la pantomima en la que los bailarines, en grupo cerrado, lanzaban al aire al Matachín y sus cascabeles. Poco después, la 'morisca' derivó hacia las representaciones sacras. La 'morisca', como representación sacra, iba emancipándose y acabó por evolucionar hacia una forma lujosa plena de fantasía. A fuerza de enriquecerla con colores, tejidos de oro y plata y con la mímica, así como de evocar la antigüedad, ya no se sabía concretamente de qué se trataba. [En definitiva, la 'morisca' supuso una etapa hacia el ballet, permitiendo] cierta estimable libertad a los coreógrafos de la época, [como ocurrió con] el 'brando', mencionado por Castiglione en 1528 en *El Cortesano*"[16].

Entre las piezas de teatro breve del Siglo de Oro contamos con algunas que reproducen de manera mimética los tics de las comedias, como por ejemplo en el *Entremés de los poetas locos*, de Villaviciosa[17], en que se muestra la hostilidad recurrente:

> Gracioso. Al arma, guerra, guerra
> mueran los Moros, viva nuestra tierra.

Es muy significativa la siguiente intervención del Comisario:

> ¿Qué novedad es ésta?

En el mismo tono machacón, más adelante es una mujer la que dice:

> Levanta perro, y vete a Berbería.

Pero debemos subrayar una creación bastante pintoresca como es la recogida en la Quinta Parte de las *Comedias de diferentes autores* (Barcelona, 1616): el *Baile de los moriscos*[18]. En la pieza intervienen músicos "en hábito de moriscos", "cuatro con ellos que bailan" y el morisco Maimón. Es de muy corta extensión; el número de versos no llega al centenar. El comienzo es bastante gracioso, aunque –claro está– se juega con el estribillo fácil que combina diversos sonidos característicos de la fonética árabe. Los parlamentos se llevan a cabo por tres personajes: Maimón y dos músicos. Se alude a la expulsión ordenada por Felipe III, citando explícitamente a los moriscos que vivían en el Reino de Valencia, y al posible paradero en Francia e Inglaterra. Se incluye un léxico sazonado de arabismos como 'tarazanas' (del ar. *ad-dar as-sina'a*, la casa de fabricación, el taller; arsenal de embarcaciones). Aparecen

16. F. REYNA, *Historia del ballet*, Barcelona, Daimon, 1985, pp. 15-19.

17. *Vid.* en *Vergel de entremeses*, ed. Jesús Cañedo Fernández, Madrid, CSIC, 1970, pp. 97-106.

18. *Vid.* en Francisco GARCÍA PAVÓN, *Teatro menor del siglo XVII (Antología)*, Madrid, Taurus, 1964, pp. 190-193. En septiembre de 1994, Adrien Roig presentó una comunicación muy interesante, «Le 'Baile des Morisques'», dentro del *VI Simposium International d'Etudes Morisques*, celebrado en Zaghouan (Túnez).

nombrados los buñuelos, diciéndose que "hacer boñuelox no toca/ a gente crextiana vieja", puesto que son precisamente alimento para la noche del 27 de ramadán[19]. El centro de la trama está en convencer a Maimón para que cante con los músicos y anime el viaje por mar. Es imagen destacable la que muestra el morisco al hacer equivaler el vino a la tierra perdida como producto de la misma; termina Maimón su parlamento más extenso:

> Ya para mí se acabó
> el veno de lax tabernax
> e por exo traemox loto,
> y exta ex toda me trexteza.

La asistencia a una conferencia del Prof. Bartolomé Bennassar me dio noticia de los materiales de los que paso a ocuparme enseguida y que merecen una edición y su análisis pormenorizado. Dentro de un ciclo acerca de la Inquisición, Bennassar hizo referencia a una serie de obras teatrales que con el mismo motivo argumental se escribieron hacia la mitad del seiscientos. Como es de sobra conocido, el abundante archivo inquisitorial proporciona la mayor parte de noticias que actualmente tenemos sobre los moriscos, puesto que –en palabras de Míkel de Epalza– su "presunta disidencia religiosa" hizo que el Santo Oficio les investigara aspectos de su vida "económicos, (propiedad, producción, fiscalidad...), militares, religiosos, culturales y sociales en general"[20]. El caso es que también encontramos ahí noticia de los renegados: aquéllos que abandonan su fe cristiana para añadirse a las filas del Islam. Pues bien, existen seis manuscritos en la Biblioteca Nacional de Madrid (17014, 16808, 17192, 15325, 17447, 17331), que a excepción del último, permanecen inéditos y recogen distintas versiones, adaptaciones y hasta algún plagio de la pieza que lleva por título *La renegada de Valladolid*[21]. El caso es que la obra aparece nombrada en la edición que Manuela Sánchez Regueira hizo de las *Comedias de Antonio de Solís*[22]; dice que el dramaturgo la compuso en colaboración con otros dos, Diego de Silva y Francisco A. de Montesser. Y contamos con la publicación del texto que, como decía, contiene el Ms. 17331; se encuentra en el tomo XLV de la Biblioteca de Autores Españoles (B.A.E.), que preparó D. Ramón de Mesonero Romanos con el tí-

19. *Vid.* Fernando DE LA GRANJA, «Fiestas cristianas en Al-Andalus (materiales para su estudio)», *Al-Andalus*, XXXV, 1, 1970, p. 122.

20. Míkel DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 19.

21. Tras leer esta comunicación el día 31 de marzo de 1995 en el Coloquio Internacional "La voz de mudéjares y moriscos", recibí una carta –con fecha 13 de dicho mes– de Frédéric Serralta, de quien el Prof. Bennassar me había advertido que conocía bien el tema. Efectivamente, Serralta me adjuntaba su memoria de licenciatura, que se publicó con el título de *La renegada de Valladolid. Trayectoria dramática de un tema popular* (Toulouse, Institut d'Etudes Hispaniques Hispano-Americaines et Luso-Bresiliennes, Université de Toulouse, 1970).

22. Madrid, CSIC, 1984, p. 1.

tulo de *Dramáticos contemporáneos de Lope de Vega*[23] y aparece firmada por Luis de Belmonte Bermúdez.

Antes de tratar este corpus, quiero mencionar la existencia de una pintoresca mojiganga que trata el mismo asunto que refieren las comedias manuscritas. Lleva por título *Mojiganga cantada y representada de la Renegada de Valladolid*[24]. El origen de la palabra mojiganga, "según Diego Clemencín, debe ser *moxiganga* o *boxiganga*, aplicada a fiestas o bromas que hacían algunas personas disfrazadas. [...] El entremés, el baile, la jácara y la mojiganga propenden a parecerse demasiado y hasta confundirse"[25]. Hay aquí una docena de interlocutores y más de trescientos versos. Cabe mencionar la probable referencia a *La niña de Gómez Arias*, comedia del autor de *El diablo cojuelo*, Luis Vélez de Guevara, y que también fue título más tarde de una de Calderón:

Renegada cantando. Señor Gómez Arias,
duelete de mi
que soy niña, y sola
nunca en tal me vi[26].

Más explícitas son las referencias a una novela ejemplar de Cervantes y a diversas comedias calderonianas:

Capitán. Hermano, ya sabe que el
hombre pobre todo es trazas,
si es zeloso Estremeño,
yo el marido de su Hermana,
donde ay Valor ay Honor,
antes que todo es mi Dama,
y ansi con quien Vengo vengo,...[27].

El asunto que van a tratar casi unánimemente todas las piezas recogidas en los manuscritos bajo el título de *La renegada de Valladolid*[28] se puede resumir de la forma siguiente: D.ª Agueda –nombre histórico de la protagonista–, o D.ª Isabel –el otro nombre con el que aparece– es una bella y principal dama de la ciudad del Pisuerga que, esperando su padre que profese para religiosa en un convento de monjas, huye, enamorada de un capitán, a Bujía (Argelia), estableciendo relación allí, después de conquistar los moros la ciudad, con el galán musulmán de turno, renegando de su fe cristiana, y

23. Madrid, Atlas, 1951, t. II, pp. 347-366.
24. En *Verdores del Parnaso...*, pp. 133-149.
25. F. GARCÍA PAVÓN, *op. cit.*, pp. 18-19.
26. *Verdores del Parnaso...*, p. 140.
27. *Ibídem*, p. 141.
28. F. Serralta recoge algunas muestras más de la trayectoria dramática del tema (*vid.* n. 32 y n. 34).

convirtiéndose al Islam; cuando más tarde cae cautivo su hermano sacerdote y llegan a tierras argelinas otros conocidos de la protagonista, la dama vuelve a cambiar de religión y se escapa con ellos de vuelta hacia la Península, no sin antes recalar en Roma para hacer penitencia.

El cotejo de los diferentes manuscritos nos permite apreciar directamente lo que era una habitual práctica de la época entre los poetas. A partir de un resumen –facilitado la mayor parte de las ocasiones por quien hacía el encargo de la comedia–, varios dramaturgos se reparten cada una de las jornadas y, siguiendo unos patrones de escuela, elaboran diversas versiones y adaptaciones o crean de manera original la correspondiente obra teatral. Vamos a verlo caso por caso:

1°.- El Ms. 17.192 contiene la representación completa a la que un espectador de la época podría haber asistido. Así pues, el interés de este manuscrito, al menos desde el punto de vista de la Historia del Teatro, es grande.

El título de la pieza mayor es *Comedia Burlesca de la renegada de Valladolid*, escrita por tres ingenios: Francisco Monteser (autor de la 1ª Jornada), Antonio de Solís (2ª Jornada), y Diego de Silva (3ª Jornada). Esta sería, por tanto, la obra que Manuela Sánchez Regueira citaba en la edición de las *Comedias de Antonio de Solís*, pero que no reproducía en ninguno de sus dos gruesos volúmenes[29].

El orden de la 'representación' es el del manuscrito:

– Loa, de Antonio de Solís. No tiene relación con la comedia. La protagonizan personajes abstractos (Admiración, Envidia, Razón, Juventud, Prudencia, Hermosura).

– Primera Jornada.

– *Baile de el contraste de amor*, de Juan Vélez.

– Segunda Jornada.

– *Baile entremesado de los hombres deslucidos, que se pierden sin saberse cómo ni cómo no*, de Jerónimo de Cáncer[30].

---

29. F. Serralta me informa de que editó la obra como "'tesis de tercer ciclo' (grado intermedio entre la tesina y la tesis doctoral)", difundiéndose "unos cien ejemplares" y no quedando más que uno en la Biblioteca de la Université de Toulouse Le Mirail. En su monografía (*op. cit.*, p. 59, n. 1) dice textualmente: "Véase mi edición crítica presentada como 'tesis de tercer ciclo' ante la Facultad de Letras de Toulouse, en Junio de 1968. Tirada mecanografiada de muy pocos ejemplares". Además, respecto a la adaptación burlesca dentro de la evolución del tema, el hispanista francés afirmaba en 1970 que: "Las tres jornadas –animada y divertida la de Monteser, entretenida la de Solís, floja e incoherente la de Silva– demuestran sobradamente que los valores primitivos de la historia de la *Renegada de Valladolid*, agotados por su mismo éxito popular, ya se habían olvidado y sólo quedaban, presentes en todas las memorias, unos episodios conocidísimos pero sin substancia, muy propios de la adaptación burlesca (*op. cit.*, p. 72).

30. *Vid.* Hannah E. BERGMAN (ed.), *Ramillete de entremeses y bailes nuevamente recogido de los antiguos poetas de España. Siglo XVII*, Madrid, Castalia, 1984 (2ª ed.), pp. 315-322.

– Tercera Jornada.

– *Entremés de la noche de San Juan y Juan Rana en el Prado con escribano y al [sic] Alguacil*, de Jerónimo de Cáncer.

A excepción de este entremés final en el que intervienen hombres y mujeres, esta representación resulta extremadamente inhabitual, puesto que al relacionarse los nombres de los personajes y los nombres de los cómicos correspondientes nos sorprendemos al leer nombres todos de actrices. Once en total. Hannah E. Bergman apunta que, tal vez, serían miembros de varias compañías, pero eso lo dice en su *Ramillete de entremeses y bailes*, donde incluye el *Baile entremesado de los hombres deslucidos que se pierden sin saberse cómo ni cómo no*[31]. Sin embargo, hay que tener en cuenta que cuando el manuscrito recoge el reparto que afecta a la comedia todos los representantes son mujeres y algunas, a mayor abundamiento, vestidas de hombre para interpretar los papeles masculinos. Aquí la protagonista recibe el nombre de D.ª Agueda de Acevedo, su nombre histórico; en las piezas firmadas por Belmonte es D.ª Isabel.

El Ms. 17.192 es el único que aparece fechado y que concreta donde tuvo lugar la representación: "Representóse a su Majestad en el salón del buen Retiro, día de San Juan, año 1655"[32].

2º.- El Ms. 17.447 recoge en el título una variante esencial, puesto que no aparece el término 'renegada': *Comedia de la Vida, Conversión y muerte de Agueda de Acebedo, Dama de Valladolid*. La comedia pasa de los 5.000 versos y hay en ella muchísimos personajes que intervienen en los diálogos; rondan la treintena y abundan los musulmanes más que en otras obras. Tras el *Laus Deo* del final de la comedia puede leerse que su autor es Lorenzo de Avellaneda, soldado; la fecha, 1605. El manuscrito incluye, por último, una *Glosa sobre la oración del Pater Noster*.

3º.- En el Ms. 17.331 se indica que fue "regalado [a la BN de Madrid, suponemos] por el Sr. D. Sebastián de Mobellán, Conde de Casafiel (?). El título de la obra recogida, *La renegada de Valladolid*, comedia en tres jornadas, de Luis de Belmonte. Es la reproducida por Mesonero Romanos en el tomo XLV

31. *Ibídem*, pp. 315-322.

32. Cree F. SERRALTA que: "Tres días más tarde se repetiría la fiesta, como se acostumbraba en aquella época, para un público menos selecto, en el Coliseo del Buen Retiro [...] Lo que no queda claro hasta ahora es si fue esta representación la primera o si la que tuvo lugar, [...] ante los Señores Condes de Oropesa, fue muy anterior (como lo suponen algunos críticos después de comentar el texto de la loa)" (*op. cit.*, p. 64). Esta comedia es incluida por el Prof. Serralta en la fase religiosa de la trayectoria dramática del tema, junto con otra pieza titulada *La cautiva de Valladolid* (1598), de Pedro Herrero: "La trayectoria teatral de la *Renegada* empezó pocos años después de la publicación de las quintillas escritas por Mateo Sánchez de la Cruz. Y empezó, como era de esperar por la profunda religiosidad del tema, con una adaptación destinada a ensalzar la divina bondad de Nuestra Señora del Rosario, y la importancia que tuvo su intercesión para la salvación final de la renegada" (*op. cit.*, p. 25).

de la B.A.E. y en el *Teatro Selecto antiguo y moderno, nacional y extranjero...*, de F.J. de Orellana[33].

4°.- El Ms. 17.014 titula la comedia también como *La renegada de Valladolid* y, asimismo, de Luis de Belmonte. Pero aquí, y sobre todo en la Primera Jornada, no se sigue la edición de la B.A.E. El pórtico de la obra es mucho más teatral que el que recoge dicha edición, que empieza con un largo parlamento de Dª Isabel. En la Segunda Jornada hay variantes y en la Tercera vemos que hay una total reproducción. Es muy orientativa la lista de personajes que precede al texto dramático, ya que especifica el papel de cada personaje, cosa que no ocurre en los otros manuscritos. Zulema, por ejemplo, se nos presenta como el moro gracioso y Ceylán como el moro galán. En definitiva, nótese el aprovechamiento de este tipo de personajes, no tanto para describir un estado de cosas, sino para reproducir modelos actanciales establecidos de antemano y que adquieren mayor categoría de molde o de patrón en este tipo de obras en que se da una labor conjunta de creación entre varios autores.

5°.- El Ms. 16.808 contiene la comedia en tres jornadas, de tres ingenios, con el título de *La renegada de Valladolid*. Al presentar las "Personas que hablan en ella" se dice que es de Luis de Belmonte. El comienzo es el mismo que tiene el Ms. 17.014, aunque el amanuense es distinto. Con diferente letra también comienza la Segunda Jornada que se le atribuye a D. Agustín Moreto, autor de obras tan conocidas de nuestro teatro clásico como *El lindo don Diego* o *El desdén con el desdén*, puesta en escena esta última por la Compañía Nacional de Teatro Clásico (C.N.T.C.) hace tres años. La Tercera Jornada, sin embargo, se le atribuye a un tal D. Antonio Martínez de Meneses. Parece otra la letra empleada.

6°.- El Ms. 15.325 nos ofrece otra grata sorpresa, el *Auto Sacramental del Rosario de la cautiva de Valladolid, nuevo nunca visto*. Son figuras la Fe, la Herejía y casi una veintena de personajes más al uso. Con esta pieza el ciclo se cierra[34]. Contamos con las distintas versiones de un mismo asunto argumental, la atribución es individual o colectiva y ahora en este manuscrito se

33. Barcelona, Manero, 1866, t. III, pp. 85-114. Serralta la incluye en la que él llama fase profana de la evolución del tema popular.

34. Como ya hemos expresado en n. 32, Serralta incluyó en la fase religiosa de la trayectoria del tema la pieza de Pedro Herrero titulada *La cautiva de Valladolid* (1598). Un trabajo posterior más general fue «La religión en la comedia burlesca del siglo XVII», *Criticón*, 1980, nº 12, pp. 55-75. Después ha estudiado la octava adaptación teatral conocida hasta hoy en: «Otra adaptación teatral de *La renegada de Valladolid*», *Criticón*, nº 44, 1988, pp. 135-140. Se trata de un baile, de treinta y cinco versos, basado en el asunto, sin relación con el resto del entremés del que forma parte, titulado *Entremés de las fiestas del aldea*, de Francisco Bernardo de Quirós, dado a conocer por Celsa Carmen García Valdés en su edición de las *Obras de Francisco Bernardo de Quirós y aventuras de don Fruela* (Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1984), y por Javier Huerta Calvo en su antología de *Teatro breve de los siglos XVI y XVII. Entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas* (Madrid, Taurus, 1985).

produce la culminación, al terminar la serie con la elaboración del auto que acerca el tema al campo de la espiritualidad y del pensamiento filosófico. La letra es la más ilegible de todos los manuscritos citados. No se especifica el autor, aunque sí vemos, además del sello de la B.N. (Biblioteca Nacional de Madrid), el de la Librería del Exmo. [sic] S.D.AG. Durán (?) y se concreta que ésta fue adquirida por el Gobierno en 1863.

Para terminar, sólo añadir la intención de analizar y editar en un futuro este rico material que hoy tan sólo hemos presentado para su divulgación[35], mostrando interés por atender a un tipo no muy frecuente de conversión religiosa, y, ante todo, proporcionando paradigmáticamente lo que es un elevado tanto por ciento de nuestro teatro clásico, un teatro que mantuvo ilusionado y atento a un público, el del XVII, que, como dijo Vicente Gaos[36], iba a la comedia a soñar más que a ver.

35. Creo que el tema no es demasiado conocido por parte de los especialistas y, desde luego, casi nada fuera del ámbito de la historia del teatro español del Siglo de Oro. Así pues, pretendo contribuir a la mayor difusión de aquel trabajo primerizo del Prof. Serralta y, desde luego, acepto el reto que me lanza –en carta de 25 de abril de 1995– de emprender juntos, en un futuro próximo, la edición de todos los materiales citados sobre el asunto.

36. «La poética invisible de Lope de Vega», en *Claves de literatura española I*, Madrid, Guadarrama, 1971, pp. 283-303.

APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LOS TEXTOS EN ÁRABE DE LOS MORISCO-ANDALUSÍES EN TUNISIA

Abdel-Hakim Gafsi Slama

La literatura en lengua española escrita durante las primeras décadas del establecimiento de moriscos españoles, llamados andalusíes en la Regencia de Túnez en el siglo XVII, ha sido objeto, desde hace casi un siglo, de numerosas publicaciones y estudios, algunos de ellos ya clásicos[1]. Pero ningún trabajo de conjunto ha sido realizado hasta ahora sobre la literatura de expresión árabe escrita por esos moriscos y por sus descendientes[2].

En un mundo cultural del XVII, en el que la transmisión de conocimientos se hacía, las más de las veces, de forma oral y en el que la máxima importancia se daba a la poesía, a la prosa rimada (*sadj`*) o a la prosa de las "sesiones" (*maqâma*) –géneros literarios que no eran adecuados para el nacimiento y el desarrollo de ideas nuevas– la producción literaria era relativamente escasa.

En esa producción, quedan algunos fragmentos, testimonios o notas relacionados con los andalusíes, en diversas obras literarias y crónicas histori-

1. Ver E. SAAVEDRA MORAGAS, «Índice general de la literatura aljamiada», *Memorias de la Real Academia Española*, Madrid, VI, 1889, pp. 140-328; J. RIBERA y M. ASÍN PALACIOS, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912; y la bibliografía recogida por L.F. BERNABÉ PONS, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, 1992, a lo que habría que añadir la reciente presentación sintética de él mismo «La asimilación cultural de los musulmanes de España: lengua y literatura de mudéjares y moriscos», Congreso Internacional *Chrétiens et Musulmans à l'époque de la Renaissance*, Tours, julio 1994 (en prensa).

2. Algunas informaciones y la traducción de algunos textos han sido recogidos por M. DE EPALZA y R. PETIT, *Receuil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, 1973 [especialmente en los capítulos de A. Turki, H. Pieri, D. Brahimi, M. de Epalza, J. Penella, L.P. Harvey, J. Oliver Asín, M.H. El-Hila y en las notas introductorias de M. de Epalza a esos capítulos]. Reciente síntesis de A.V. RODRÍGUEZ, «La literatura aljamiado-morisca del exilio», en M. DE EPALZA (ed.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, 1994, pp. 183-194, y buena presentación del contexto socio-literario de los textos hispano-tunecinos, en el estudio de L. LÓPEZ-BARALT, *Un Kâma Sûtra español*, Madrid, 1992, especialmente pp. 23-99.

cas tunecinas, que se han conservado y han llegado hasta nosotros. Pero la mayor parte de estos textos han sido perdidos[3] o se encuentran aún en estado de manuscritos[4]. Son, sobre todo, los repertorios bio-bibliográficos los que nos han transmitido, a través de los siglos, informaciones sobre personajes sabios o devotos de aquel tiempo, algunos de ellos andalusíes o relacionados con esos inmigrantes moriscos.

Pero se echa de menos textos escritos sobre diversas manifestaciones culturales de esos moriscos o andalusíes, que sabemos existieron, pero que no han dejado testimonio escrito, o al menos no han llegado hasta nosotros o lo han hecho sólo fragmentariamente: cartas de los moriscos dirigidas a los sultanes otomanos u otras autoridades musulmanas[5]; cantos y poemas musicales, llamados en Tunisia "maluf" y cultivados por los andalusíes; cantos místicos que crecieron alrededor del mausoleo de Sidi Alí Azzuz, patrono del pueblo andalusí de Zaguán[6]; panegíricos al profeta o a santos del Islam, declamados por los adeptos de las cofradías en sus reuniones alrededor de las tumbas de esos santos situadas en los pueblos andalusíes[7]; inscripciones conmemorativas conservadas en muchos pueblos andalusíes[8]; estelas fune-

3. Francisco Ximénez cuenta, a principios del siglo XVIII (1727), que Muhámmad Guacir –probablemente el escritor andalusí Al-Wazir As-Sarradj, del que se hablará más adelante– había escrito una historia del reino de Túnez y que le había sido traducida al español por el también andalusí Mahamet Andaluz. El mismo escritor español indica también que compró un libro de historia sobre la vida del profeta y de su familia. Ver M. DE EPALZA, «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori*, Roma, 1984, pp. 195-228 (p. 214) y traducciones al francés y al árabe, en *Revue d'histoire maghrébine*, Túnez, 17-18, 1980, pp. 79-108, 137-140, y S.M. ZBISS; A GAFSI; M. BOUGHANMI y M. DE EPALZA, *Études sur les morisques andalous*, Túnez, 1983, pp. 57-90, 67-70. No hay que confundir este escritor andalusí del XVIII con el conocido escritor morisco en castellano Muhámmad Alguacir, estudiado por G. WIEGERS, «Diplomatie et polémique anti-chrétienne: naissance et influence de l'oeuvre de Muhammad Alguacir (vers 1021-1612)», *Actes du V symposium international d'études morisques sur "Le Ve centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992"*, Zaghouan, 1993, pp. 747-756.

4. Ver fragmentos traducidos por A.M. TURKI, «Documents sur le dernier exode des andalous en Tunisie», en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 747-756.

5. Ver A. TEMINI, «Une lettre des morisques de Grenade au sultan Suleiman al Kanuni en 1541», *Revue d'histoire maghrébine*, Tunis, 3, 1975, pp. 100-105, y en id., *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Zaghouan, 1989, pp. 23-32 (en francés) y 27-38 (en árabe).

6. Ver A. ABDESSELEM, *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: essai d'histoire culturelle*, París, 1973, p. 49. Sobre Zaghouan y los moriscos o andalusíes, ver texto del viajero español Francisco Ximénez en M. DE EPALZA, «Nuevos documentos...», p. 217, y síntesis histórica de A.H. GAFSI, «Zaghouan à l'époque islamique. Zaghouan et les Andalous», *Zaghouan et sa région. Présentation historique*, Zaghouan, 1990, pp. 5-7.

7. Ver, para la pequeña capital comarcal y rural andalusí de Testour, N.S. HOPKINS, «Notes sur l'histoire de Testour», en M.S. ZBISS *et al.*, *op. cit.*, pp. 103-128 (pp. 117-118).

8. Ver M.S. ZBISS, «La mosquée de Soliman», en M.S. ZBISS *et al.*, *op. cit.*, pp. 207-208, 39-44; A. DAOULATLI, «Inscription andalouse à la mosquée d'Al Alia», en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 282, 284, 285-290. Estamos preparando un corpus de las inscripciones en estos pueblos andalusíes de Tunisia.

rarias de varios escritores del mismo origen[9]; cuentos populares cultivados en esos ambientes andalusíes[10]. También merecen consideración literaria relatos de tradición oral[11] y poesías cantadas en dialectal árabe (*malhún*) en muchos de esos pueblos[12], manifestación de la expresión popular de esas comunidades andalusíes emigradas a Tunisia.

Podemos preguntarnos también por qué no se ha conservado ningún rastro de escritos, proyectos o tratados relacionados con algunas de las técnicas desarrolladas por los andalusíes, como la artesanía de la chechía o "bonete tunecino"[13] (como le llama Jovellanos), la construcción de importantes obras públicas andalusíes en arquitectura como el puerto militar de Ghar el Melh[14], el puente-presa de Batán[15] o el minarete de la Gran Mezquita Zituna de Túnez[16]. Sólo se ha conservado un muy bello, único y muy interesante tratado de artillería escrito por Ibn Gánim[17].

Otra cuestión que merece plantearse es el de la casi total ausencia de textos en lengua turco-osmanlí –co-oficial con el árabe en el Imperio Otomano, del que formaba parte la Regencia de Túnez en el siglo XVII– escritos por andalusíes, como los textos teológicos desarrollados por Ahmad Ax-Xarif Al-Andalusí[18].

---

9. He publicado una de ellas en *Tunis, terre de rencontres et de civilisation*, Túnez, 1992, p. 283.
10. Ver M.S. ZBISS, «Apports andalous en matière d'agriculture en Tunisie», en *Actes du II symposium international du CIEM sur "Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous"*, Túnez, 1984, p. 205.
11. Ver N.S. HOPKINS, *op. cit.*, y M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, 1994 (2ª ed.), p. 114.
12. Es el caso de la colección de poemas de Al-Arbi An-Najjar, en el pueblo de Al-Alia (dactilografiado).
13. Ver S. FERCHIOU, *Techniques et sociétés. Exemple de la fabrication des chéchia en Tunisie*, París, 1971; P. TEYSSIER, «Le vocabulaire d'origine espagnole dans l'industrie tunisienne de la chéchia», en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 308-316, y más recientemente M. TURKI, «Les Morisques en Tunisie: commercialisation de la chéchia dans la 2ème moitié du XIXe siècle», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du V symposium...*, II, pp. 723-731.
14. Ver A. GAFSI, «La découverte d'une conduite d'eau dans un village morisco-andalous en Tunisie, Ghar el Melh (Porto Farina)», en *Actes du V simposium...*, pp. 283-290.
15. Ver A. GAFSI, «Crues, inondations et contrôle de l'eau dans quelques villages morisco-andalous en Tunisie», en *Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo*, Alicante, 1989, pp. 403-414.
16. Ver A. GAFSI, *Monuments andalous de Tunisie*, Túnez, 1993, pp. 24-25, id., «Aperçus sur les architectes Morisco-Andalous en Tunisie», *Actes du IV symposium...*, pp. 129-141. Ver descripción de un monumento emblemático de la instalación de los moriscos en la capital tunecina, aunque no trate de su decoración epigráfica, en A. ALMAGRO GORBEA, «La záuiya de Sidi Qásim en Túnez», *Tres monumentos islámicos restaurados por España en el mundo árabe*, Madrid, 1981, pp. 93-131.
17. Ver *infra*, nota 42.
18. Ver M. DE EPALZA, «Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmed Al-Hanafi», en A. TEMIMI (ed.), *Actas del III*

POBREZA DE TEXTOS DE EXPRESIÓN ÁRABE Y ORIGINALIDAD DE LA LITERATURA EN LENGUA ESPAÑOLA

El eclipse de las actividades culturales en la Regencia de Túnez, como resultado de las guerras, disturbios, hambrunas y epidemias que conoció el país por el conflicto hispano-otomano, particularmente alrededor de los años 1530-1574[19], se manifiesta ante todo por el desinterés por las ciencias profanas, el abandono de todo esfuerzo intelectual personal en la ciencias religiosas (*idjtihad*) y por un auge triunfante de las prácticas espiritualistas de las cofradías y del marabutismo[20]: poemas en elogio del profeta y de los santos, libros hagiográficos como los *manákib* del protector de los moriscos Abu-l-Gaith Al-Qaxxax[21], poesía palaciega con temas elogiosos, sátiras, elegías y algunas invocaciones a santos del Islam. Son textos muy tradicionales, en esta época.

La enseñanza que se daba, en el siglo XVI y principios del XVII, tampoco permitía la evolución de esta literatura. La modernización de la docencia en Túnez no llegó prácticamente hasta la fundación de la Escuela Politécnica de El Bardo en 1838 y la introducción de una enseñanza moderna de tipo europeo.

Aunque la vida intelectual y literaria fuera favorecida y mantenida por el poder político, que lo utilizaba también como medio de propaganda, fundando, restaurando y manteniendo a las instituciones que dispensaban una cierta enseñanza (mezquitas, medersas o escuelas, záwiyas o capilla-oratorio de un personaje santo musulmán)[22], esta enseñanza dependía evidentemente de la religión musulmana y de su culto. Se trataba, en consecuencia, de una enseñanza tradicional, conservadora y conformista, vacía de toda reflexión constructiva, desprovista de comprensión y de explicación innovadora y que se limitaba a la lectura y paráfrasis de algunas obras religiosas. El método de enseñanza se basaba esencialmente en el dictado (*imlá*) hecho por el maestro.

---

symposium internacional de estudios moriscos Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609), Zaghouan, 1989, pp. 71-74, y id., «Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Ahmad al-Hánafi», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid, 1985, II, pp. 517-527.

19. Ver A. MASMOUDI y M. SMIDA, «Tunis au XVIe siècle: de la chute des Hafsides à l'installation des Turcs», en *Histoire de la Tunisie. Les temps modernes*, Túnez, 1983, p. 15.

20. Ver J. FONTAINE, *Histoire de la littérature tunisienne par les textes*, vol. II: *Du XIIe siècle à l'indépendance*, Túnez, 1994, p. 55; A. ABDESSELEM, *op. cit.*, p. 24.

21. Ver A. ABDESSELEM, *op. cit.*, p. 15, y M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, en capítulos diversos, especialmente de J.D. Latham (p. 42), H. Piéri (pp. 128-134, con fotografía de su tumba, en su mausoleo), M. de Epalza (pp. 156, 168), J. Oliver Asín (pp. 207, 208, 210), J. Penella (p. 258), S.M. Zbiss (pp. 275-276), J. Révault (p. 301), y F. Skhiri (p. 351).

22. Ver la institución y edificio más importantes de la actividad docente de los andalusíes de Túnez, en A. GAFSI, «La médersa des moriscos andalous à Tunis», *Sharq al-Ándalus. Estudios Árabes*, Alicante, 5, 1988, pp. 169-180.

Sólo la mezquita Zituna, centro de estudios superiores de la teología malikí y de la ciencia religiosa islámica (*ilm*), se señalaba como institución que daba una enseñanza activa, rica y variada, gracias a los numerosos profesores célebres y a los diversos imames o predicadores de nivel intelectual eminente.

A pesar de la aportación étnica que supuso la llegada de los turco-otomanos, a partir de 1574, y de los moriscos, especialmente alrededor de 1600, la Regencia de Túnez no conoció el desarrollo de un mecenazgo cultural, con la notable excepción del Haznadar (equivalente a Ministro de Finanzas) del primer soberano de la dinastía husainí, Husáin Ibn-Alí (primer tercio del siglo XVIII). Era un personaje andalusí muy notable, que desempeñó un gran papel político e intelectual en la corte y que fundó una escuela y una biblioteca. Estos datos han sido proporcionados por el religioso trinitario español Francisco Ximénez, que residió en Túnez entre 1720 y 1735 y que mantuvo muchos contactos con él, por su cargo y también por su origen hispánico[23].

La instalación de esas dos etnias nuevas en el país –los turcos y los moriscos–, con el uso más o menos limitado de sus lenguas respectivas, el turco-osmanlí y el español[24], permitió el desarrollo de una literatura en lengua española rica y original, entre 1600 y 1639[25]. Las autoridades turcas tenían como lengua oficial del Imperio el turco-osmanlí de la administración otomana y los hispanos la lengua española usual en la sociedad española de la que provenían (el castellano, pero también el aragonés y el catalán-valenciano, a nivel oral)[26], que todo condenaba a una desaparición paulatina, pero cuya existencia viva está atestiguada fehacientemente hasta mediados del siglo XVIII, tanto en algunas familias de la corte –los Lajua, recién venidos de Granada–, como en algunos pueblos de repoblación morisca del XVII, como Solimán y Testur (Tasatores, en textos en español).

Los moriscos expulsados de España, desaculturados por las visicitudes de las pruebas que habían sufrido en su patria y sin raíces familiares y culturales en el país de acogida, han dejado una curiosa literatura en español[27].

---

23. Ver los datos recogidos sobre este personaje y su familia, en M. DE EPALZA, «Nuevos documentos...», pp. 197-208.

24. Ver D. BRAHIMI, «Quelques jugements sur les maures andalous dans les régences turques au XVIIIe siècle», en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, p. 144. Sobre las relaciones entre los turcos otomanos y los andalusíes o moriscos, ver monografías de A. TEMIMI, *Le gouvernement ottoman...*, id., *Études d'histoire morisque*, Zaghouan, 1993, y M. DE EPALZA, «Les Ottomans et l'insertion au Maghreb des Andalous expulsés d'Espagne au XVIIe siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, Túnez, 31-32, 1983, pp. 165-173.

25. Ver J. PENELLA, «Littérature morisque en espagnol à Tunis», en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 187-198.

26. Ver M. DE EPALZA, «El català al Màgreb àrab. Els moriscos expulsats», *Segon congrés internacional de la llengua catalana (1986)*, vol. VIII, Valencia, 1989, pp. 385-388.

27. Esta literatura hasta está relacionada con la mejor literatura española del Siglo de Oro, con Cervantes y Lope de Vega. Ver J. OLIVER ASÍN, «Un morisco de Túnez, admirador de Lope»,

Ésta había sido cultivada en la clandestinidad de España y escrita o copiada durante las primeras décadas de su implantación en Tunisia[28].

A pesar de su ignorancia general del árabe y de la escritura que lo vehicula, los autores de estos textos han utilizado cierto léxico de esta lengua o de derivados del árabe, y han incitado a sus compatriotas a aprender el árabe. Esta lengua fue concebida como el cimiento que unía a los miembros de esta comunidad musulmana, un factor de cohesión y de solidaridad de los grupos, una manifestación de la identidad, un signo de reconocimiento y una marca de distinción[29]. A las pruebas morales, religiosas y culturales sufridas en España, se añaden, pues, en el país de acogida, varios problemas de adaptación y de inserción en el seno de un nuevo entorno socio-cultural que les era extraño.

Los grandes temas de esta literatura morisca, en el exilio, siguen siendo profundamente religiosos y se articulan alrededor de los ejes siguientes:

- Comentarios de textos sobre las dos escuelas jurídico-teológicas sunníes dominantes en Tunisia, es decir los del malikismo tradicional en el Magreb y en Al-Ándalus y del hanifismo de los turcos-otomanos.
- Educación en castellano de los refugiados que ignoraban muchas de las creencias y de las prácticas fundamentales del Islam, como los ritos de las abluciones y de las oraciones. Este tema se evoca ampliamente por parte de los autores musulmanes de la Península, dirigiéndose a sus compatriotas bajo el dominio cristiano. Como ejemplo más notable y conocido, vease la obra de Ibn-as-Sabbah, escrita en Almería bajo la amenaza cristiana, alrededor del año 1489[30].

Al-Andalus, Madrid, 1, 1933, pp. 409-456, id., «El *Quijote* de 1604», *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, XXVIII, 1948, pp. 89-126 [Trabajos traducidos al francés, en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 205-239 y 240-247, respectivamente] y el estudio de Luce López-Baralt, mencionado *supra*, nota 2. Ver también el análisis de un soneto, de perfecta estructura clásica, en A. GALMÉS DE FUENTES, «Sobre un soneto barroco de un morisco», *Archivum*, Oviedo, XXVII-XXVIII, 1977-1978, pp. 200-217.

28. Ver M.N. BEN JEMIA, «Le bilinguisme morisque à travers la littérature aljamiada», en *Actes du II Symposium...*, I, p. 43, id., *La langue des derniers musulmans de l'Espagne*, Túnez, 1987. Análisis interesante de L.F. BERNABÉ PONS y J.J. MARTÍNEZ EGIDO, «Estado de la lengua de los manuscritos en caracteres latinos. El problema religioso», *Actes du IV symposium...*, pp. 35-41. Maduras reflexiones de O. HEYGI, «Implicaciones lingüísticas del contexto religioso-cultural de la literatura aljamiada», A. TEMIMI (ed.), *Actes du II symposium...*, I, pp. 375-379.

29. Ver la articulación de este factor lingüístico de identidad de los inmigrantes, en L. CARDAILLAC, «Le Turc, suprême espoir des morisques», en S.M. ZBISS *et al.*, *op. cit.*, p. 53, y M. DE EPALZA, «Le lexique religieux des morisques et la littérature aljamiado-morisque», en L. CARDAILLAC (ed.), *Les Morisques et l'Inquisition*, París, 1990, pp. 51-64. Nuevas reflexiones de M. SÁNCHEZ ÁLVAREZ, «Actitudes lingüísticas de los moriscos, deducidas de fuentes cristianas y aljamiadas», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du V symposium ...*, II, pp. 633-641, y de A. y L.M. SERRY, «La identidad árabo-islámica de los moriscos a través de la literatura aljamiada», *ibídem*, pp. 695-709 [texto árabe, en vol. I, pp. 151-168].

30. Ver D. CHEIKHA, «Quelques aspects religieux du récit de voyage de Abdallah Ibn al Sabbah», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du IV symposium...*, p. 356. Ver presentación del personaje

- Comentarios pseudo-proféticos sobre el Islam, sobre el destino de España y sobre los horrores del Día Final.
- Relatos bio-hagiográficos relacionados con el Profeta, con los imames y con los demás personajes santos del Islam.
- Profecías relacionadas con el Turco como salvador, castigador de los cristianos y "esperanza suprema de los moriscos"[31].
- Polémicas religiosas contra los cristianos y los judíos.

Se trata, pues, de unos textos marcados por el fervor religioso que ha podido resistir a las pruebas de la Inquisición y del exilio, que muestran la fidelidad de los refugiados hispanos al Islam, a sus dogmas y a la cultura islámica[32].

Al lado de estos temas, las evocaciones del exilio y de la caída de España [la musulmana, evidentemente] ocupan un lugar destacado y fueron escritos con un arte que recuerda la literatura hispana contemporánea[33].

El sentimiento de dolor y de nostalgia por la tierra perdida, su grandeza, sus méritos, sus valores y su prestigio, el exilio y el desarraigo, fueron concebidos y percibidos como un castigo divino y una fatalidad.

Este mundo espiritual está dominado, al mismo tiempo, por la ansiedad religiosa y el desarraigo étnico y cultural, favoreciendo y nutriendo el misticismo, forma suprema de éxtasis religioso[34].

Esta literatura, que emana de las meditaciones profundas sobre la condición del hombre, introduce en el pensamiento islámico tradicional nuevas formas de cultura, nacidas en la España del Renacimiento y sin relación directa con la herencia y el legado de la civilización de la España musulmana o Al-Ándalus, como lo fuera la cultura transmitida a Tunisia por la comunidad andalusí refugiada en la Ifrikiya hafsí anterior al período otomano del país (1230-1569)[35].

---

y de su obra en artículo de F. Franco Sánchez, en este mismo volumen de la revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios mudéjares y moriscos.*

31. Ver L. CARDAILLAC, *op. cit.*

32. Ver M. DE EPALZA, «L'identité onomastique et linguistique des morisques», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du II symposium...*, pp. 269-279.

33. Ver trabajos de J. Oliver Asín mencionados *supra*, nota 27.

34. Ver J. PENELLA, *op. cit.*, p. 196.

35. Ver M. TALBI, «Les contacts culturels entre l'Ifriqiya hafside (1230-1569) et le sultanat nasride d'Espagne (1232-1492)», en *Actas del II coloquio hispano-tunecino*, Madrid, 1973, pp. 63-90; M.J. RUBIERA MATA, «Un aspecto de las relaciones entre la Ifriqiya hafsí y la Granada Nasrí: la presencia tunecina en las tarîqât místicas granadinas», *Les Cahiers de Tunisie. Actes de la 3ème Rencontre Tuniso-Espagnole*, Túnez, XXVI/103-104, 1978, pp. 165-172.

FUENTES, SABIOS Y LITERATOS DE LA LITERATURA EN ÁRABE

Las crónicas tunecinas, que son las fuentes documentales principales de que disponemos, se interesan sólo marginalmente por la actividad literaria de los descendientes de los inmigrantes españoles, asignando un papel más o menos importante a las biografías de personajes religiosos y literarios[36].

Se encuentra a menudo entre ellos a sabios en teología y a letrados distinguidos, que tienen la *nisba* ("nombre de origen") de Al-Andalusí ("oriundo de Al-Ándalus", es decir de la Península Ibérica musulmana). Este nombre de origen o apellido familiar étnico de Al-Andalusí, con el que se designa a esos sabios o literatos, es un medio eficaz de conservar la identidad como musulmán originario de Al-Ándalus (aunque no siempre permita fechar su emigración al Magreb: ¿en la gran expulsión final de 1609-1614? ¿en períodos anteriores de la historia ibero-magrebí?).

Estos escritores han dejado cierto impacto en la vida literaria del país, entre los años 1603 y 1838, y aún más tarde[37], en la sociedad de inserción, gracias a su integración rápida y total en la cultura árabe e islámica.

En estas biografías, confeccionadas de forma muy idealista y hagiográfica, la importancia fundamental reside en la moralidad y las altas cualidades morales y de erudición del personaje. Para captar mejor este aspecto, hemos escogido y acumulado, en una biografía ficticia, algunos ejemplos de epítetos que se suelen multiplicar en estas biografías y que ilustran con casos concretos el género biográfico habitual de la época.

> "Conocido por su alta moralidad, su integridad, su probidad, su dignidad, su serenidad, su virtud y su delicadeza, animado de un espíritu de benevolencia y de piedad, famoso por su devoción, su ascetismo, tratado con honor, escuchado y alabado, el letrado o el sabio X, por su comportamiento ejemplar, llega a hacerse respetar y a ser venerado por el pueblo".

La ciencia o erudición se manifiesta por su conocimiento de muchas ciencias, disciplinas y ramas del saber.

> "El sabio X es experto en el conocimiento de muchas ciencias religiosas fundamentales, como la teología (*ilm al-kalam* o *fiqh*), la lógica (*mántiq*), la mística (*tasáwwuf*), la exégesis coránica (*tafsir*), la retórica (*balaga*), la recitación melódica del Corán (*tadjwid*), las particiones de herencias (*faraid*), apasionado por las ciencias de la lengua, como la sintaxis (*nahw*), la morfología gramatical (*sarf*), entusiasta de la literatura, tanto por la poesía (*xir*) como por la historia y las biografías (*ajbar*), era respetado por su inteligencia y su elocuencia.

---

36. Ver A. ABDESSALEM, *op. cit.*

37. Ver A. GAFSI, «Ar-rihla al-andalusiyya», *Awrâq*, Madrid, 5-6, 1982, pp. 115-130, y P. MARTÍNEZ MONTÁVEZ, «Un poeta morisco contemporáneo: Abd al-Razzâq Karabâka (1901-1945)», *Actas del II coloquio hispano-tunecino de estudios históricos*, Madrid, 1973, pp. 235-259.

> Su cultura resultaba tan sólida que pudo participar en justas literarias y poéticas, frecuentar los «círculos» del saber y animarlas gracias a su ciencia y a su genio. Encarna también la cultura y los gustos de su tiempo y contribuye, consecuentemente, a la difusión de la cultura de su país.
>
> Se entregó paralelamente a la enseñanza. A sus cursos se apresuraba una muchedumbre de estudiantes y de escritores. Contribuyó también a la formación de numerosos discípulos y fue el gran maestro de muchos sabios y escritores de su tiempo. Frecuentó también la élite intelectual del país y se encontró con eminentes especialistas y hombres del saber, con ocasión de la peregrinación a La Meca. Algunos de ellos le concedieron la *idjaza*, especie de licenciatura honoris causa, que le autorizaba a transmitir y a difundir las obras o la enseñanza del maestro".

La producción intelectual figura también en un lugar importante en estas biografías, donde se describe cómo habían compuesto "diversos tratados o epístolas (*risala*) sobre diversas disciplinas en un estilo florido, o con una prosa rimada y un lenguaje asonante (*sadja*). Su obra escrita tuvo una gran audiencia ante los letrados".

Todas estas cualidades le disponían para ser predicador (*jatib*) en la Gran Mezquita Zituna, un gran clérigo (*faqih*) o a ser nombrado *muftí*, encargado de responder a las consultaciones jurídicas oficiales.

ALGUNOS EJEMPLOS DE ESTA LITERATURA

Como ejemplos de esos textos referidos a andalusíes, mencionaremos solamente a tres escritores en árabe, del siglo XVII y principios del XVIII.

A. El libro *Al-anwar an-nabawiyya fi abá jair al barriyya*, cuyo título puede traducirse como "Las luces proféticas acerca de los antepasados de la más excelente de las criaturas (Muhámmad)", es una obra escrita en árabe en 1044H/1634 por Muhámmad Ibn-Abd-Ar-Rafí Ibn-Muhámmad Ax-Xarif[38] Al-Husaini Al-Djáfari Al-Mursi[39] Al-Andalusí, muerto en 1642. El texto fue compuesto a petición de su amigo Ax-Xarif An-Nawali, apodado As-Sarradj ("El Guarnicionero")[40].

Esta obra autobiográfica, consagrada a la genealogía del Profeta, de sus compañeros y de sus descendientes, está destinada a convencer a los tunecinos de que entre los refugiados venidos de España había también nobles jerifes o cherifes (*xarif*, plural *xurafá* o chorfas) descendientes del Profeta o de sus Compañeros (*sahaba*), para que les admitieran como tales en esa nobleza

38. "El Noble", por ser descendiente del Profeta Mahoma.

39. "El Murciano", de origen murciano más o menos lejano.

40. Fragmentos traducidos al francés en A. TURKI, *op. cit.*

de religión, que tenía su asociación en Tunisia. Se trata pues de una obra de tema religioso, pero también de reivindicación nobiliaria andalusí.

El análisis rápido de esta obra muestra que se compone de varias partes. Comienza por la enumeración de los ascendentes del Profeta Muhámmad (Mahoma) y de sus Compañeros, a la que sigue su apología. Presenta a continuación un resumen de la historia de Al-Ándalus. Esta apología está destinada a mostrar que hay musulmanes de España que son descendientes del Profeta del Islam.

La obra comprende también una larga exposición sobre la lucha y la resistencia heroica "de los últimos musulmanes de España, contra la Inquisición, la persecución, la tortura y la prohibición de las prácticas religiosas islámicas". Explica cómo su padre le enseñó el alfabeto árabe y el Corán, cómo se vio obligado a frecuentar la escuela cristiana y cómo se encontró con varios musulmanes virtuosos en Jaén, Granada, Córdoba, Sevilla, Toledo, etc., para fortalecer y conocer mejor la fe de sus antepasados, lo cual constituye un capítulo importante de esta obra.

El fracaso de la política inquisitorial llevada por los reyes de España, la adhesión a las prácticas religiosas islámicas practicada secretamente por los moriscos y el temor de que se concretara la alianza entre éstos y el poder otomano son evocados como las razones esenciales que habían provocado su expulsión de España y sus consecuentes desgracias.

El exilio de más de 600.000 personas, su implantación en Argel, Annaba (Bona), Tetuán, Fez, Marrakech, Belgrado, Bursa y Constantinopla (Estambul), la instalación de sus antepasados en Túnez (en el Zukak Al-Ándalus o "calle de los andalusíes") en 902/1496, y, finalmente, la acogida favorable reservada a los recién llegados por el dey o "virrey" tunecino, delegado del poder otomano, Uthmán Day (1598-1610) y por el santo Abu-l-Gaith Al-Qaxxax se describen con mucha emoción, amargura y calor.

En esta importante obra se trasluce, pues, la expresión del sufrimiento y del dolor. Esta literatura en árabe de los andalusíes tunecinos, que quedó profundamente marcada por la tragedia, muestra, al mismo tiempo, una triple alienación, religiosa, cultural y social.

Haciéndose eco de las quejas de sus compatriotas musulmanes venidos de España, presentándose como el portador de su memoria colectiva y el representante de una comunidad étnica víctima de una política "belicosa", este autor ha producido una obra "comprometida" y "militante", que manifiesta claramente una búsqueda de identidad y una voluntad de especificidad étnica.

Al atribuirse y reivindicar una genealogía gloriosa, de noble descendiente del Profeta y de andalusí, al utilizar una argumentación musulmana muy tradicionalmente documentada pero con "acentos de hidalgo español" y en un ambiente de "pureza de sangre" típica de la literatura del Siglo de

Oro español y cristiano[41], el autor busca, a pesar del carácter idealista de este texto, asegurarse las condiciones para una mejor integración de su comunidad en el grupo social de acogida.

B. El libro *Kitab al-izz wa-l-manafi li-l-muchahidín fi sabil Allah bi-l-madafi* ("Libro del honor y de las cosas útiles, para los que hacen la guerra santa según la voluntad de Dios, con las armas de fuego").

Se trata del primer tratado completo de artillería escrito en árabe, según su autor Ibrahim Ibn-Áhmad Ibn-Gánim Al-Andalusí, conocido con el apodo de Al-Marmax o Arribax (quizás transcripción del nombre hispano El Barbas o Arribas)[42]. Este hermosísimo libro, lleno de dibujos, fue traducido del español por Áhmad Ibn-Qásim Al-Hádjari, llamado Bejarano, otro morisco que jugó un papel importante entre los moriscos exiliados, como intérprete en la corte del sultán marroquí Al-Mansur Adh-Dháhabi (1578-1603) y de sus sucesores[43]. La traducción se acabó en Túnez, el 10 del mes rabí-II de 1048, 21 de agosto de 1638.

Este libro es uno de los raros testimonios sobre el paso de los moriscos españoles al Nuevo Mundo, como lo indica esta citación sacada del libro: "Me gustaba mucho viajar por los océanos. Emprendí varias veces la travesía [a América] y viajé en un gran navío llamado en español [en aljamía o "lengua extranjera al árabe"] "galeón", que traía cantidades ingentes de dinero de las lejanas Indias Occidentales..."[44].

Esta obra "literaria" y "técnica" empieza por una biografía del autor, pero es sobre todo un manual práctico sobre la importancia de la artillería en la estrategia militar de la época y una obra de arte de excepcional belleza, por los croquis y esquemas que figuran en el libro[45].

---

41. Ver M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, p. 114. Ver, aún en la Península Ibérica, M. OJEDA-RENTAS, «Literatura de ficción: arma política de resistencia para los moriscos españoles del siglo XVI», en A. TEMIMI (ed.), *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces*, Zaghouan, 1989, pp. 151-160.

42. Ver A. TURKI, *op. cit.*, y A. GAFSI, «L'historiographie musulmane et le problème morisque», en L. CARDAILLAC (ed.), *Les Morisques et l'Inquisition...*, p. 199.

43. Sobre este importante personaje andalusí del exilio, ver su autobiografía en árabe, el libro *Násir ad-din ala qaum al-kafirín*, editado y estudiado por M. Razuq, Casablanca, 1987, y con traducciones parciales al italiano y/o al francés [siete trabajos en la bibliografía de L.F. BERNABÉ PONS, *op. cit.*, pp. 113-114, algunos de ellos traducidos al francés en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*]. Ver estudios de L.P. HARVEY, «The morisco who was Mulay Zaidan's spanish interpreter», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, VIII/1, 1959, pp. 67-97, id., «Textes de littérature religieuse des moriscos tunisiens», en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, p. 199.

44. Ver A. GAFSI, «Ibn Ganim, le "tunisien" entre l'Espagne et le Nouveau Monde et l'introduction de la fabrication des canons à Tunis», en *Hommes et Monuments*, Túnez, en prensa.

45. Ver D. JAMES, «The *Manual de Artillería* of al-raᶜis Ibrahim h. Ahmad al-Andalusi with particular reference to its illustrations and their sources», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, XLI, 1978, pp. 237-271.

El libro comprende una introducción y cincuenta capítulos, que se articulan alrededor de los siguientes temas:

- papel de la artillería en las guerras.
- los diferentes tipos de cañones utilizados en España en el siglo XVII.
- las partes de los cañones: ruedas, fuste, mirilla, sistema de encendido, etc.
- los consejos prácticos para un buen empleo de los cañones.
- las técnicas de asalto.
- la estrategia militar, de la organización militar y de las técnicas de desarrollo del armamento.
- las ofensivas navales realizadas por los musulmanes en el litoral de España y de Italia, que son una forma de *djihad* o "guerra santa" y una forma de apoyo a la Sublime Puerta turco-otomana.

Estos diversos temas están inspirados, evidentemente, por su vida y su actividad en la flota imperial española, como técnico y artillero en sus diferentes viajes, entre otros al Nuevo Mundo.

Ibn Gánim estaba encarcelado en Sevilla, por un asesinato, cuando se promulgó el decreto de expulsión de los moriscos. Reclamó y consiguió ser expulsado, poniéndose inmediatamente al servicio de las armadas musulmanas.

Por su competencia, su espíritu de iniciativa y sus conocimientos prácticos, fue encargado por el gobernador tunecino Uthmán Dey de formar artilleros en La Goleta, uno de los más importantes puertos de la Regencia de Túnez en esa época.

Practicó el corso en el Mediterráneo y fue capturado cerca de Málaga, en el mes de agosto de 1610. Estuvo encarcelado en la cárcel de Sevilla, hasta que la influencia de amigos le permitió liberarse, en 1617.

Fue nombrado por Yusuf Dey comandante de la marina tunecina en el puerto de La Goleta, donde promovió la instalación de una "industria de armamentos" de montaje de cañones y de una organización militar eficaz.

C. El libro *Kitab al-hulal as-sundusiyya fi l-ajbar at-tunisiyya* ("Libro de las togas de seda, sobre informaciones de Tunisia")[46].

Esta importante obra histórica y literaria fue escrita por Abu-Abd-Allah Muhámmad Al-Andalusí, conocido bajo el nombre de Al-Wazir As-Sarrach ("El Ministro –o quizás El Alguacil– El Guarnicionero"), muerto en 1737 y

46. Esta obra ha sido editada, en varios volúmenes, por M.H. El Hila, Beirut, 1984-1985. Este mismo erudito tunecino la presentó en «L'élément andalou en Tunisie, selon le "Hulal Al-Sundusiyya" d'Al-Sarradj Al-Andalusi», en M. DE EPALZA y R. PETIT, *op. cit.*, pp. 264-266.

descendiente de una familia española emigrada a Tunisia probablemente en el siglo XVII.

Se trata de una crónica que describe la historia de Tunisia, desde la conquista árabe de 647 hasta el reinado de Husáin Ibn-Alí (1705-1740), fundador de la dinastía husainí que gobernó el país hasta 1958, fecha de la proclamación de la República.

Esta obra monumental es también una compilación y una mezcla de historia, de literatura y de hagiografía. Su autor utiliza mucho a autores árabes de la Edad Media (Abu-l-Fidá, As-Sáfadi, Ibn-Hallikán, At-Tidjani...), así como a cronistas tunecinos anteriores (Ibn-Abi-Dinar, Husáin Hudja, Áhmad Burnaz...) y fuentes orales.

Esta historia está entremezclada con leyendas, anécdotas y panegíricos de los santos, como el que consagró a Sidi Alí Azzuz, patrón de la ciudad andalusí de Zaguán. Comparte "la deferencia y la veneración de sus compatriotas y contemporáneos por estos piadosos personajes"[47].

Junto a estas preciosas informaciones históricas, Al-Wazir As-Sarrach evoca con mucha finura y encanto las biografías de los imames de la Gran Mezquita Zituna, donde él enseñó también, así como las de los personajes que le habían educado y de los sabios que había conocido.

En esta obra, el autor hace el elogio de los Otomanos, que habían gobernado a Tunisia desde 1574, y sobre todo del fundador de la dinastía husainí, Husáin Ibn-Alí, por su obra arquitectónica e intelectual, pero no consagra más que un párrafo a la llegada de los moriscos a Tunisia y a la obra que hicieron. Tampoco se distingue por juicios favorables a los andalusíes y por una hostilidad particular hacia los españoles. La expulsión y su impacto en la sociedad tunecina ya están lejos...

El autor se interesa también por describir monumentos erigidos por los otomanos y más particularmente por los santuarios, sus leyendas y sus costumbres, sean en Túnez o en otras regiones del país.

Al lado de esta obra "literaria", Al-Wazir As-Sarrach ha escrito poemas panegíricos celebrando y conmemorando la obra arquitectónica de Husáin Ibn-Alí y su generosidad para con los sabios y escritores del país, así como trenos y misivas dirigidas a sus pares o condiscípulos. Estos mismos temas políticos se encuentran también desperdigados en su crónica.

47. Ver A. ABDESSELEM, *op. cit.*, p. 232.

CONCLUSIÓN

La originalidad y la riqueza de la literatura tunecina en lengua española producida por los moriscos exiliados en Tunisia durante las primeras décadas del siglo XVII son ya muy conocidas.

Los temas de esta literatura tienen cierta relación con los de la literatura en lengua árabe, producida durante este mismo período por los moriscos o andalusíes "arabizados". Tocan los campos de la polémica anticristiana, los relatos biográficos relacionados con el Profeta o históricos que tratan de historia de Al-Ándalus. Sólo la obra de Ibn-Gánim sobre la utilización de los cañones se sale de esta clasificación.

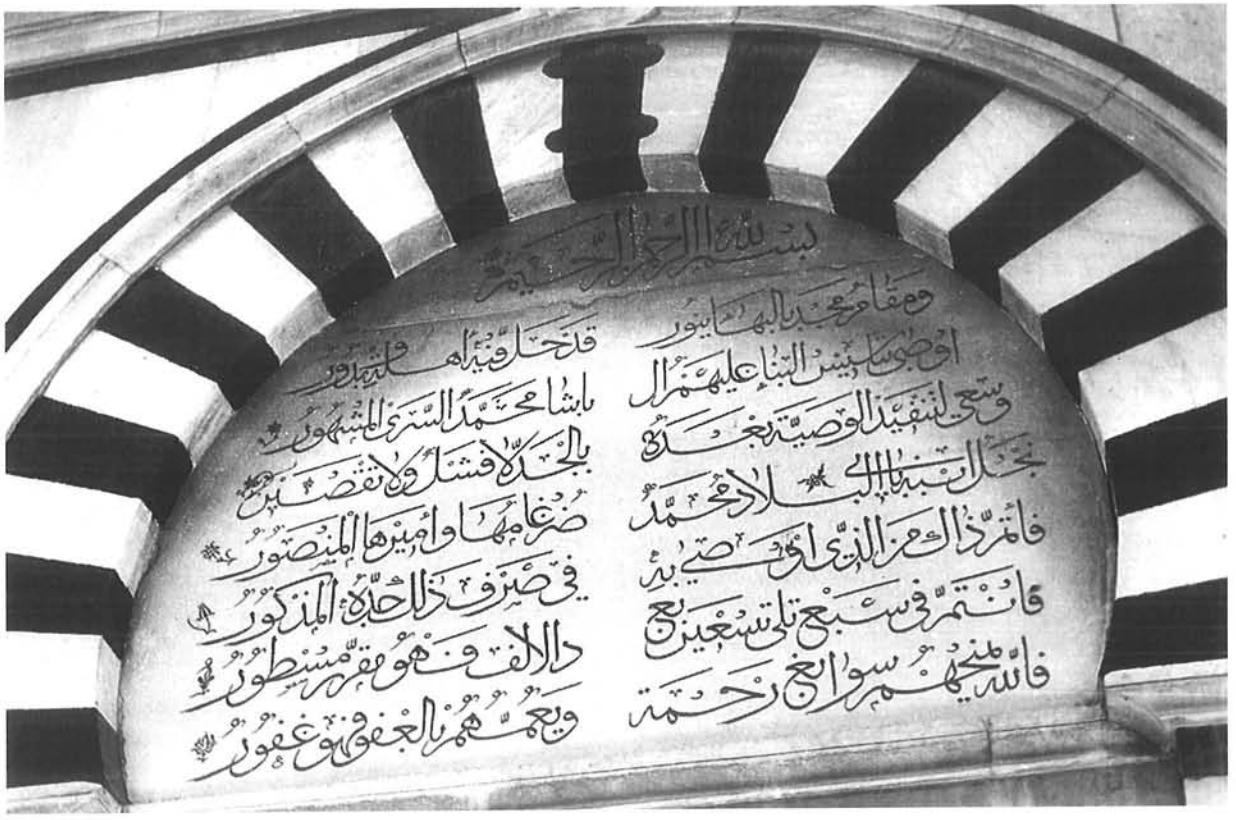
La literatura morisco-andalusí tardía no es abundante y se relaciona con los grandes tema de la literatura árabe clásica. Al-Wazir As-Sarrach queda como uno de sus representantes más eminentes. Pero ningún trabajo de conjunto ha sido realizado aún sobre la literatura de expresión árabe escrita por esos moriscos y por sus descendientes.

[traducción al español de Míkel de Epalza]

Savants et lettrés moriscos andalous aux XVIIè, XVIIIè et XIXè siècles

Noms	né en	était mort en	mort en	carrière
ʿAbd al Kadir Ibn Aŝur al Andalussī			1756	Cheikh de la zaouia de Sīdī ʿAli Zwāwī. Connu pour son mysticisme (1).
Abū ar Rabiʿ al Andalussī		1702		Professeur à la mosquée Zitouna (2).
Aḥmad aš Šarif al Andalussī			1650	Ancien étudiant à Sarajevo et à Bursa. Anteur de plusieurs livres religieux. Predicateur à la mosquée Youssef Dey. Mufti hanéfite (3).
ʿAli al Andalussī		1708		Professeur de théologie à la mosquée Zitouna et jurisconsulate (fakih) (4).
ʿAli al Azharī al Andalussī	1648			Professeur à al Azahar au Caire et à Sousse en Tunisie (5).
ʿAli al Hadrawi al Andalussi			1655	Lettré connu pour sa piété et son mysticisme (6).
Ḥamada ar Rīklī al Andalussī			1748	Prédicateur à la mosquée Zitouna, cadi et jusrisconsulte (7).
Ḥmida al Hirmīlū al Andalussī		1670		Professeur de Hadi (tadition prophétique) (8).
Ibrahim as Ṣarakuṣṭī al Andalussī		1679		Savant et auteur de pluseiurs livres (9).
Manṣūr an Naŝar al Andalussī			1678	Un des grands mystiques, de son temps, il fut comparé à Ibn Arabī (10).
Muḥammad al Andalussī			1608	Prédicateur à la mosquée Zitouna (11).
Muḥammad al Haǧǧ al Andalussī				Professeur à la mosquée Zitouna et maître d'as Sarrāǧ et auteur de sept ouvrages (12).
Muḥammad al Maŝaṭ al Andalussī			1834	Professeur à la mosquée Zitouna, spécialiste de l'exegèse coranique et la théologie (13).
Muḥammad Ibn ʿAŝur al Andalussī			1698	Connu pour son mysticisme, cheikh de la zaouia de Sidi Ali Zwawi (14).
Muḥammad Ibn Ḥamda ar Rīklī al Andalussī		1726		Professeur à la mosquée Zitouna et à la medersa al muradiya à Tunis (15).
Muḥammad Ibn Mustafā al Andalussī		1740		Gran maître mystique, professeur à la medersa du cais Murad (16).
Muḥammad Maḏūr al Andalussī			1811	Professeur à la mosquée Zitouna et à Soliman, cadi et poète (17).
Muḥammad Nuīna al Andalussī			1679	Professeur de Hadith (18).
Saaban al Andalussī		1625		1er professeur de la medersa des Andalous fondée en 1625 (19).
Sulaymān al Andalussī		1707		Professeur de grammaire et cheikh de la medersa des Andalous à Tunis (20).

1.Ben Achour, l'itineraire d'une famille tunisienne... in M. de Epalza y R. Petit, *op. cit.*, p. 21.
2. Sarrag, II, 678.
3. Huga, Dayl, Tunis, 1975, pp. 170, 344, 655.
4. Sarrag, II, 493, 655.
5. A. Abdesselem, 44.
6. Sarrag, II, 416.
7. A. Abdesselem, 198. Huga, 66.
8. Huga, 123, 268.
9. Huga, 187.
10. Huga. 275.
11. Huga, 64.
12. Abdesselem, 176. Huga 199. Sarrag II.
13. Ibn abi Diaf, VIII (1966) 19.
14. Ben Achour, *op. cit.*, p. 15.
15. Huga, 261. J. Fontaine, 78.
16. Huga, 268. Sarrag, III, 354.
17. J. Fontaine, 82.
18. Sarrag, II, 488.
19. Sarrag, 265. Huga, 297.
20. Sarrag, III, 492, 656, A. Gafsi, la medersa, *op. cit.*



Poema escrito sobre una de las caras del mausoleo (turba) *de Yúsuf Dey (m. 1610), gobernador otomano de la Regencia de Túnez cuando llegaron los moriscos expulsados de España, monumento construido por el morisco-andalusí Muhámmad Ibn-Gálib, siglo XVII.*

AVATARES DE UN CUENTO DEL RENACIMIENTO. EL *ABENCERRAJE*, RELEÍDO A LA LUZ DE SU CONTEXTO LITERARIO-CULTURAL Y DISCURSIVO*

*André Stoll***

EL ORIENTE COMO MODELO

"... Y mirando con más atención, vieron venir por donde ellos iban un gentil moro en un caballo ruano; él era grande de cuerpo y hermoso de rostro y parecía muy bien a caballo. Traía vestida una marlota de carmesí y un albornoz de damasco del mismo color, todo bordado de oro y plata. Traía el brazo derecho regazado y labrada en él una hermosa dama y en la mano una gruesa y hermosa lanza de dos hierros. Traía una darga y cimitarra, y en la cabeza una toca tunecí que, dándole muchas vueltas por ella, le servía de hermosura y defensa de su persona. En este hábito venía el moro mostrando gentil continente y cantando un cantar que él compuso en la dulce membranza de sus amores, que decía:

Nacido en Granada,
criado en Cártama,
enamorado en Coín,
frontero de Alora.

Aunque a la música faltaba el arte, no faltaba al moro contentamiento; y como traía el corazón enamorado a todo lo que decía daba buena gracia"[1].

---

* El presente ensayo llega a la luz pública gracias a la valiosa colaboración de Pino Valero Cuadra y del Dr. Luis F. Bernabé Pons en la revisión de la versión española del manuscrito.

** Universidad de Bielefeld (Alemania).

1. Citamos a partir de *El Abencerraje (Novela y Romancero)*, ed. de Francisco López Estrada, Cátedra, Madrid, 1993 (novena edición aumentada), pp. 134-136 (las referencias a las páginas que aparecen tras las citas del *Abencerraje* corresponden también a esta edición). Algunas valiosas sugerencias se las debo a la muy instructiva y magistral "Introducción" de F. López Estrada a esta edición (pp. 13-126), así como al siempre vigente y ejemplarmente documentado trabajo de M.S. CARRASCO URGOITI, *El moro de Granada en la literatura (Del siglo XV al XX)*, Revista de Occidente, Madrid, 1956, especialmente pp. 55-63, y el prólogo de Juan Martínez Ruiz a la nueva edición de esta obra (Universidad de Granada, Granada,

Así se les aparece de noche a los escuderos del caballero cristiano y alcaide de Álora, Don Rodrigo de Narváez, el joven moro Abindarráez, quien, para unirse con su querida Jarifa, separada de él por territorio enemigo en su castillo de Coín, había osado, desde Cártama, cruzar las líneas fronterizas ocupadas por las fuerzas de la Reconquista. Todos conocemos más o menos bien la historia de este "descubrimiento": cómo Abindarráez, vencido y hecho prisionero después de un combate desigual durante el cual había probado su extraordinaria valentía, en lugar de ser tratado como un enemigo por parte de su vencedor cristiano, se ve obsequiado por éste con un acto de generosidad sin par cuando le revela ser el último superviviente del noble linaje de los Abencerrajes, exterminado durante las luchas fratricidas por el poder en la Taifa de Granada y declara que el motivo de su peligrosa cabalgada nocturna había sido su ferviente deseo de casarse secretamente con Jarifa, su incomparable amada. Narváez, lleno de compasión a causa de esa doble confesión autobiográfica, le concede la libertad bajo su promesa "de caballero" de volver a prisión en un plazo de tres días, con el fin de permitirle, durante ese tiempo, unirse en matrimonio con su tan deseada novia. Todos recordamos con cariño la felicidad de los dos amantes unidos y la decisión espontánea de la graciosa Jarifa de acompañar a su recién casado Abindarráez a la fortaleza del alcaide de Álora, para ser prisionera junto a él. Y, ¿quién podría olvidar la magnanimidad de este modelo de caballero cristiano que no solamente concede la libertad definitiva a la noble pareja mora, sino que, además, les ofrece hospitalidad en su propio palacio y el don de una amistad "que les duró toda la vida"? (p. 164).

A pesar de su brevedad y la aparente sencillez de su estructura temática, esta gentil novelita, que vio la luz en 1561 en una *Crónica*, sin indicación alguna sobre la identidad de su autor, no deja de plantearnos, sin embargo, todavía hoy, una serie de preguntas en cuanto a su diálogo con el imaginario colectivo español de la época, es decir, con respecto a su significado en el ámbito discursivo de su publicación y divulgación primera en la segunda

1989), pp. IX-LXVI, para todo lo referente a la evolución, a nivel internacional, del tema del "moro" en la literatura. Algunas perspectivas básicas en torno a las líneas de evolución intertextual de esta novela las encontramos en los análisis de Claudio GUILLÉN, sobre todo en: «Individuo y ejemplaridad en *El Abencerraje*», *Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year*, Lincombe Lodge Research Library, Oxford, 1965, pp. 175-197, así como en «Literature as Historical Contradiction: El *Abencerraje*, the Moorish Novel, and the Eclogue», *Literature as System. Essays toward the Theory of Literary History*, University Press, Princeton, 1971, pp. 159-217. Cf. también J. GIMENO CASALDUERO, «El *Abencerraje y la hermosa Jarifa*: composición y significado», *NRFH*, 21, 1972, pp. 1-22. Sobre el contexto histórico son muy iluminadores los trabajos de M.S. CARRASCO URGOITI, *The Moorish Novel. 'El Abencerraje' and Pérez de Hita*, Twayne, Boston, 1976, pp. 53-73 y «El trasfondo social de la novela morisca», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 2, 1983, pp. 42-56. F. Márquez Villanueva lleva a cabo una serie de correcciones diferenciadas de la valoración tradicional de la maurofilia literaria del siglo XVI, a partir de su convincente desenmascaramiento del "mito conspiratorio" defendido por la historiografía apologética oficial, en: «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, 86, 1984, pp. 61-135.

mitad del siglo XVI. ¿Se encontraría esta novelita, pues, a medio camino entre el ejemplo histórico y el género arcaico del cuento oriental? Ello podría deducirse de la frase que encabeza el texto: "Dice el cuento que en tiempo del infante don Fernando, que ganó a Antequera, fue un caballero que se llamó Rodrigo de Narváez...". Es cierto que, en toda la historia de la coexistencia entre cristianos y moros –no siempre tan conflictiva como en esta última fase de las guerras fronterizas por al-Andalus en la que pretende situarse la novela–, difícilmente se podría encontrar un relato que posea una transgresión así, ni siquiera una "escalada" mutua de nobles afectos y virtudes de tal magnitud entre representantes de dos sistemas militares, notables en virtud y hechos de armas[2]. Sin embargo, como observa F. Márquez Villanueva, "el viejo romance fronterizo y morisco, elaborado en el siglo XV, se mostraba ya fascinado por el moro y llegaba a adoptar puras formas expresivas arábigas (*Abenámar*)"[3]. Tal simpatía se explicaría, no obstante, por el "sincretismo vital de la frontera", pues correspondería a una fase de coexistencia todavía marcada por un auténtico espíritu de rivalidad entre las dos culturas, el cual prevalecía sobre los antagonismos militares y políticos. Las circunstancias históricas, radicalmente distintas a las de la época en que se publicó el *Abencerraje*, nos conducen a una hipótesis diferente acerca de la posible función política de esta novelita, tan extraordinariamente favorable a la figura del Otro. Así, ¿se podría pensar que fue compuesta como disfraz para la diversión sentimental de un público femenino al que la tutela patriarcal contrarreformista ya había comenzado a prohibir parecidas sensaciones violentas de amor como las que le proporcionaba la imaginativa literatura de caballerías (*Amadís de Gaula, Palmerín de Oliva*, etc.)[4]? ¿O se trataría simplemente de una obra de fuerte propaganda de encargo? Pero, en este caso, ¿para quién? A primera vista la última hipótesis parece ser la más débil, puesto que hemos visto que el retrato moral de las partes opuestas es de una idealidad absolutamente equilibrada: a la valentía militar casi sobrehumana del moro y a la nobleza de su ideal amoroso, se corresponde la "ofensiva de

2. La novedad de la recíproca competencia en virtud caballeresca de los contrayentes explicada aquí es destacada también por Richard F. GLENN en «The Moral Implications of *El Abencerraje*», *Modern Language Notes*, LXXX, 1965, pp. 202-209. Una perspectiva del más reciente estado de la investigación en torno a la literatura hispanoárabe (incluida una sinopsis histórica y cultural) la ofrece María Jesús RUBIERA MATA en *Literatura Hispanoárabe*, Mapfre, Madrid, 1992.

3. Cf. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico», p. 118.

4. Véase a este propósito Joël SAUGNIEUX, «Culture fémenine en Castille au XVIe siècle. Thérèse d'Avila et les livres», *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne, du Moyen Age au Siècle des Lumières*, Paris, 1982, pp. 45-77. Sobre el Siglo de Oro concretamente véase, sobre todo, A.C. MOTTOLA, *The 'Amadis de Gaula' in Spain and in France*, Diss. Fordham University, New York, 1962, pp. 109-110, así como Maxime CHEVALIER, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Turner, Madrid, 1976 y Keith WHINNOM, «The Problem of the 'Best-Seller' in Spanish Golden Age Literature», en: *Medieval and Renaissance Spanish Literature. Selected Essays*, University of Exeter Press, 1994, pp. 159-175.

generosidad" del caballero cristiano, y a ésta última contesta a su vez el cumplimiento, sin resistencia alguna por parte de la joven pareja mora, tan duramente puesta a prueba, de la promesa dada a su leal vencedor, etc.

Sin embargo, un proyecto narrativo de este tipo tiene que producir asombro por tener lugar en una época de militancia inquisitorial cada vez mayor contra determinados grupos de la población que no podían probar su origen cristiano viejo, como le sucedió a los conversos de procedencia judía, o a los moriscos, sospechosos éstos últimos, fundamentalmente, de hipocresía religiosa a causa de las diferentes estrategias de asimilación y simulación que les permitía la *taqīya*[5]. Desde el punto de vista sociológico, pues, los protagonistas, tanto del lado cristiano como del lado moro, por el hecho de asumir una cantidad hiperbólica de modelos de comportamiento ideal que pertenecen a un pasado irremediablemente extinguido, o, por lo menos, reprimido, desde 1492, por la ideología del honor en el Estado cristiano unificado, no pueden pretender integrarse en ninguna realidad que aconteciera en la década de su divulgación literaria. En este sentido llama la atención, no menos paradójicamente que en el caso del noble Abencerraje, la envergadura de los ejemplos de virtud que confluyen en el retrato del oficial de la Reconquista que es el caballero Rodrigo de Narváez.

Para quitarle a este fenómeno su carácter extraordinario, al mismo tiempo que su eficacia política, se pueden allegar, como lo hizo la investigación filológica con los resultados conocidos, una serie de "fuentes" transhistóricas, míticas o poéticamente glorificadas, de modelos de heroísmo virtuoso, cuya línea de ascendencia se remonta incluso a los casos clásicos de la Antigüedad greco-romana, como Alejandro el Grande o Escipión el Africano[6]. Aunque, a través de numerosas colecciones de *exempla*, tales héroes morales alcanzaron gran popularidad en toda la Europa medieval, como demostraría el castellano *Libro de los exemplos*, el espacio histórico-político referencial para la funcionalización "ideológica" de los héroes de virtud del *Abencerraje* no puede, sin embargo, ser aquella Antigüedad misma, ni su transmisión ser llevada a cabo por una literatura medieval cristianizada. Los modelos cristianos, inspirados en las parábolas del Evangelio, tampoco son,

5. Sobre las estrategias religiosas de supervivencia de los moriscos véase Louis CARDAILLAC, «Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*», en *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca (Oviedo, 1972)*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 107-122. Cf. el siempre recomendable e informativo estudio de Pedro LONGÁS BARTIBAS, *Vida religiosa de los moriscos*, Imprenta Ibérica, Madrid, 1915, en su edición facsímil con prólogo de Darío Cabanelas Rodríguez O.F.M., Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. VII-XLII, sobre el estado actual de la crítica. Como comparación véase el muy instructivo artículo de Peter DRESSENDÖRFER, «Crypto-musulmanes en la Inquisición de la Nueva España», en *Actas*, pp. 475-494.

6. Estas posibles "fuentes", de las que ya dio una relación M.S. CARRASCO URGOITI en *The Moorish Novel*, cap. 4, se encuentran aún más elaboradas en F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", p. 28 y ss.

por su parte, suficientes para explicar la plenitud de generosidad que caracteriza a Narváez, pues con ella imita a la figura del buen Samaritano: el cristiano ideal que ayuda incluso a sus enemigos cuando sufren, pero difícilmente se extendería su caridad a los que sufren por un amor carnal... Hay que mirar, entonces, hacia una cultura que no solamente difunde la tolerancia frente al otro, sino también la valoración y hasta la admiración por un sistema de valores estéticos y morales que no sea el suyo propio.

Una cultura así la encontramos, de una manera muy desarrollada, en la novelística renacentista de los siglos XIV y XV, la del Quattrocento italiano sobre todo, que ofrece un fondo impresionante en materia de fabulación tanto oriental como occidental, cortesana o popular, así como en ciertas *Crónicas* españolas, que rivalizan cada vez más con los géneros narrativos contemporáneos por su tendencia a transformar en conceptos ficcionales hechos biográficos auténticos. En la novelística italiana, sin embargo, los *exempla* de magnanimidad y amistades extraordinarias se sitúan, significativamente, en el Oriente otomano, es decir, en un territorio ficcional idealmente opuesto a la realidad cristiana circundante. Así, Masuccio Salernitano, en su *Novellino* –publicado en 1476, un año después de su muerte en Nápoles–, cuenta la historia del Sultán Saladino, el cual concedió la libertad al cruzado Federico Barbarossa, capturado por él, bajo la simple promesa de un rescate que aquél tenía que pagar tras su vuelta a la patria siciliana. El sultán le devuelve, además, los 50.000 ducados que Barbarossa, como muestra de su gratitud, le había hecho entregar, y queda unido a él por una profunda amistad hasta el final de su vida. Este sultán Saladino ya había sido introducido en el imaginario renacentista por Giovanni Boccaccio, el cual denomina así, en su *Decamerón* (I,3), a un dilapidador señor de Babilonia que, gracias a la parábola del anillo del judío Melquíades –el modelo para el *Nathan* de Lessing–, se convierte en héroe de la liberalidad, tal y como les resultaría familiar a los lectores italianos a través, también, de otras novelas, como la *Libraria* de Anton Francesco Doni, publicada en Venecia en 1550.

Es, pues, en el Oriente turco de la fabulación renacentista italiana donde el autor del *Abencerraje*, paradójicamente, puede encontrar el primer ejemplo de esta misma generosidad que atribuye a su caballero cristiano, Rodrigo de Narváez. Aquel Oriente musulmán –mucho antes que la Persia de Montesquieu o la China de Voltaire–, parece haber sido inventado (y si no, por lo menos, estilizado) por los poetas-filósofos del Renacimiento italiano, en medio de los antagonismos militares e ideológicos ya conocidos, como un terreno excelente para escenificar proyecciones de idealidad con el intento de poder censurar mejor *ex contrario*, a partir de una idealidad presumida, los abusos y pequeñeces de las propias sociedades cristianas de Occidente, tan llenas de orgullo ideológico frente a este Otro aborrecido.

No se trata, por supuesto, de que en la España de la misma época faltaran unas perspectivas literarias comparables a las italianas. Se observa, sin

embargo –lo cual sorprende menos si se tiene en cuenta la situación político-militar del país–, que la idealidad del código de valores atribuida por Boccaccio y sus seguidores a los soberanos turcos se ha desplazado aquí claramente hacia los representantes de la nobleza cristiana en su enfrentamiento con los moros. Aun cuando se trata de un personaje llamado Sultán Saladino, éste ya no presenta, como ocurre en el *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel, las mismas características que su homónimo del *Novellino*; actúa más bien como un émulo del bíblico Rey David cuando, por haberse enamorado de la mujer de uno de sus servidores y haber enviado a éste a la muerte, se arrepiente de su crimen y convierte, finalmente, a la joven viuda en su legítima esposa. Por otra parte, conceder al adversario musulmán vencido una cierta valoración y aún simpatía concuerda perfectamente con el código tradicional del honor del caballero cristiano, como ilustraba ya la crónica del rey Alfonso XI en el año 1344[7]. Aun incluso en la fase final de la lucha por el reino de Granada parecen haber existido oficiales cristianos partícipes de la Reconquista que tenían buenos propósitos para con los enemigos vencidos. Así, el converso Hernando del Pulgar, en su *Crónica de los Reyes Católicos* (1499), relata la súplica del noble Rodrigo Ponce de León en favor de la liberación del "rey chico" Boabdil, apresado en 1483, mientras que las *Relaciones* de Pedro de Gante, de principios de la década de los 20 del siglo XVI, recogen la compasión de Alonso de Aguilar, quien –un Narváez *avant la lettre*– liberó del cautiverio a un joven moro que casi había muerto de pena de amor[8].

Vista la oscilación, característica del género de la crónica en la segunda mitad del siglo XVI, entre el documento biográfico auténtico y la ficción novelesca, nos parece hoy difícil distinguir, de entre lo que pretenden documentar tales textos, entre la verdad histórica y la estilización propagandística en favor de la tarea unificadora y armonizadora del poder real que se encargó al autor de este trabajo de historiador. De todos modos, aún en el caso de que Rodrigo de Narváez constituya una amplificación novelesca de aquél u otro caballero cristiano documentado por una crónica, su comportamiento ideal no deja por ello de originarse en el modelo del Sultán Saladino de los italianos, es decir, en un concepto ficcional elaborado por la cultura humanística de la nación vecina basándose en un personaje histórico concreto. Su validez –en tanto que personaje de ficción– se sitúa, pues, en el espacio dis-

7. Cf. Diego CATALÁN, «Ideales moriscos en una crónica de 1344», en *NRFH*, 7, 1953, pp. 570-582.

8. Citado a partir de F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", p. 35. El converso Hernando del Pulgar fue, como cronista oficial de los Reyes Católicos, uno de los más ardientes propagandistas de su política sobre los moriscos (véase la edición de Juan de Mata CARRIAZO de su *Crónica de los Claros Varones de Castilla*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, 2 vols.). Sobre otros cronistas de los Reyes Católicos véase Bernard VINCENT, *1492, "L'Année admirable"*, Aubier, Paris, 1991, pp. 104-105. Cf. también a este propósito M.S. CARRASCO URGOITI, *El moro*, p. 27, y pp. 57-58 sobre la constitución del personaje de Narváez a partir de otras figuras históricas que protagonizaron las guerras fronterizas.

cursivo común al Renacimiento italiano y a la acción unificadora de los Reyes Católicos, es decir, en un sistema de valores doblemente ajeno al de la monarquía absoluta de los años 60 del siglo XVI, década de la primera divulgación del *Abencerraje*. La actitud de Felipe II frente a los descendientes de los moros no presenta ya, como sabemos, muchas analogías con el código del honor pretendido por los fundadores del reino unificado. Donde sí persiste, por lo menos en el nivel de la literatura oficial, la defensa de tales valores del individuo es en la Italia de las cortes de príncipes del Renacimiento tardío, desde las cuales éstos emprenden su implantación en otras cortes "ilustradas" de la Europa contemporánea.

De hecho, en el *Abencerraje* son numerosas las correspondencias con los ideales estéticos y morales que se derivan de estos significativos proyectos filosófico-literarios procedentes del Renacimiento italiano. Así, cuando Narváez pretende demostrar a su adversario moro que la virtud individual había triunfado por encima del ciego obrar de la Fortuna a la que aquél atribuía su cautividad, articula una posición moderna con respecto a la disputa renacentista tradicional sobre el antagonismo entre las fuerzas históricas y el Individuo, disputa que, en el *Decamerón* de Boccaccio, todavía se decidía a favor de la sumisión del hombre al poder de la diosa pagana del destino, que sólo se podría corregir con la fuerza del amor[9]. En el caso del oficial de la Reconquista, la victoria de la virtud individual sobre las posibilidades de actuar que le ofrece su condición histórica de vencedor del enemigo militar e ideológico, hace de su Palacio de Álora, por decirlo así, un utópico espacio hispánico análogo –puesto que no se corresponde con ninguna realidad histórica de los años de su construcción ficcional– a las cortes más cultivadas de la Italia renacentista, como Mantua o Urbino, un espacio imaginario propicio para la ejecución de una cultura armonizadora, que, por su radicalismo idealista, contrasta fuertemente con el clima ideológicamente exacerbado de aquellos años de la guerra de las Alpujarras. Sólo un detalle: el estilo y contenido de las cartas que, por deseo de la bella Jarifa, dirige Narváez al rey de Granada, al padre de ella, y, después, a ella misma, dan fe del alto status que adquiere la correspondencia escrita refinada, la *eccellenza delle lettere*, dentro del código de valores del Cortesano, aunque no necesariamente en el del castellano viejo, orgulloso de sus hazañas de "matamoros". Veamos solamente como muestra el final de la respuesta que el alcaide de Álora escribe a la novia mora después de que su padre, en muestra de gratitud, le ofreciese a aquél un significativo regalo en dinero: "... yo os sirvo con ello en pago de la

9. Cf. Vincenzo CIOFFARI, «The Conception of Fortune in the *Decameron*», *Italica*, 17, 1940, pp. 129-137. Por ejemplo, en el escrito póstumo al primer relato comenta Filomena las condiciones esenciales de cada uno de los casos del destino que van a ser presentados con la referencia a "che, con ciò sia cosa che dal principio del mondo gli uomini sieno stati da diversi casi della Fortuna menati e saranno infino alla fine..." (Giovanni BOCCACCIO, *Decameron*, ed. Antonio Enzo Quaglio, Garzanti, Milano, 1980[5], I, p. 86).

merced que me hecistes en serviros de mí en mi castillo. Y también, señora, yo no acostumbro robar damas, sino servirlas y honrarlas" (p. 164).

La mirada del Otro

Con esta última explicación, Narváez toma partido, de manera convincente, contra la, por lo visto, extendida imagen negativa que los árabes poseían de los cristianos como salvajes caballeros de presa cuyo más codiciado botín sería la bella y joven oriental. Su idealidad no se concibe, pues, sin esta actitud transgresora de toda frontera que consiste en adoptar el punto de vista del adversario para poder oponerle mejor una realidad contraria y probar así su carácter prejuicioso. Es esta preocupación humanística por la mirada interesada y auténtica del Otro como parte fundamental de la conciencia de su propio Yo moral, la que ilustra la dimensión utópica de este protagonista, representante de las guerras fronterizas y desplazado en el centro de los conflictos ideológicos y racistas que marcan, a partir de las Comunidades de Castilla y las Germanías valencianas, la política de exclusión llevada a cabo por Carlos V y su hijo Felipe II.

Aunque no coincida totalmente con él, el concepto de virtud caballeresca ilustrado por el *Abencerraje* se acerca, más bien, claramente al conjunto de disposiciones y normas de conducta ideales que Baltasar Castiglione había establecido para la formación del aristócrata de nuevo cuño, inspirándose para su *Cortesano* de 1528 en el culto y elegante modo de vida que caracterizaba a la corte del duque de Montefeltro en Urbino[10]. A través de la admirable traducción de Boscán (1534), este tratado de cortesía, que fue también un compendio de filosofía neoplatónica de gran originalidad, consiguió ejercer una influencia decisiva sobre todo género de pensamiento y antropología seculares en la España del siglo XVI. Se difunden, además, de forma paralela a esta suma del arte de vivir según el código de comportamiento cortés más refinado y exigente de la época, los conceptos neoplatónicos de amor que el judío sefardí León Hebreo (Juda León Abravanel) había elaborado durante los mismos años veinte de su exilio en Italia[11]. Para conciliar en sus *Dialoghi d'Amore* (publicación póstuma de 1535) las ideas del platonismo renacentista con ciertas tendencias sensualistas que serán favorecidas por el misticismo cristiano, además del saber hermético-cabalístico del *Sohar* tal y como se transmitía en los círculos culturales judíos del exilio, la teoría del amor de León Hebreo que culmina en la contemplación de la belleza univer-

10. Las exigencias de *virtù* se amplían, sobre todo, en los diálogos del libro II. Véase Baltassar Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, introduzione da Amedeo Quondam, Garzanti, Milano, 1981, pp. 115-256.

11. Véase Andrés Soria Olmedo, *Los 'Diáloghi d'Amore' de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Universidad de Granada, Granada, 1984.

sal inspirará incluso a los mismos teólogos del amor de la Contrarreforma, que solían atacar directamente a las literaturas humanistas cuando les parecía que no se fundaban exclusivamente en la ortodoxia católica. Su éxito fue tal, que aún en 1590, otro representante de la nueva cultura hispánica del mestizaje nacida en el año 1492, el Inca Garcilaso de la Vega, puede encontrar un editor para su adaptación al castellano de los *Dialoghi* de León Hebreo después de que éstos ya hubieran sido traducidos en dos ocasiones: por Guedella Yahia, otro sefardí del exilio, en Venecia, en 1568, y por Micer Carlos Montesa, en Zaragoza, en 1584[12].

Por otro lado, la actitud de los protagonistas, por originarse en un amplio fondo heterogéneo de modelos de ficción idealista, y aún trascenderlos, no deja de destacarse categóricamente de la opinión desfavorable que los contemporáneos se formaron de los "moros" y sus descendientes[13], y hasta superan incluso los ejemplos idílicos que ciertos romances presentan de su comportamiento. Así, las virtudes caballerescas del último Abencerraje rebasan incluso la verosimilitud de las que, a veces, los cronistas castellanos de la Alta Edad Media, deseosos de la coexistencia árabo-hispánica, adjudicaban a los enemigos de la lucha por al-Andalus. El cronista del rey Alfonso XI, por ejemplo, subrayaba en 1344 que los nobles "moros" consideran como algo santo la misma obligación de fidelidad a su rey o a sus iguales, como exige, por su parte, el código moral caballeresco cristiano[14]. Puesto que se siente igualmente vinculado, "como caballero", a la promesa, conseguida con un apretón de manos, hecha a su oponente cristiano, y frente a su propio rey de Granada, Abindarráez demuestra, más allá de dicha equivalencia de los sistemas de valor nobiliarios, una disposición político-militar que hace de él un fiel partidario de la monarquía española, lo que debe entenderse como una contestación de su anónimo autor a la permanente sospecha de traición y subversión antiespañolas con la que los defensores de la monarquía absoluta persiguen a los moriscos como si fueran la "quinta columna" del enemigo turco y, en particular, del rey de Túnez, para justificar mejor la política de represión social y cultural contra ellos, y preparar su expulsión.

12. Cf. Fernando DÍAZ ESTEBAN, «La aportación judía a la literatura castellana», en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1990, p. 29. Una de las más bellas pruebas del extraordinario éxito que tuvieron las ideas de León Hebreo en España sería su influencia en los dramas de Calderón. Cf. a este respecto Ángel VALBUENA BRIONES, «Calderón y los *Diálogos de Amor*», en *Calderón y la comedia nueva*, Madrid, 1977. Sobre la importancia, dentro de la obra del Inca Garcilaso de la Vega, de su traducción de los *Dialoghi d'Amore*, véase la introducción de Aurelio Miró Quesada a los *Comentarios Reales de los Incas*, Biblioteca de Ayacucho, Caracas, s.f., tomo I, p. XVI.

13. Cf. Miguel Ángel de BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, C.S.I.C, Madrid, 1989, pp. 111-119 (respecto a andalusíes y moriscos véase pp. 125-131). Sobre el marco general de esta problemática véase también Augustin REDONDO (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1983.

14. Cf. D. CATALÁN, «Ideales moriscos...», p. 576.

La misma fuerza contestataria de una idealidad utópica –también en comparación con los personajes estilizados por el afán conciliador de ciertos historiógrafos del pasado– determina asimismo el retrato erótico-sentimental del último descendiente de la nobleza granadina y de su incomparable novia, hija del gobernador de la fortaleza mora de Coín. Bajo esta perspectiva, tampoco deja de tener importancia para el significado utópico-ejemplar de la novelita observar que Abindarráez es el último superviviente de una estirpe aristocrática exterminada, es decir, un individuo aislado que de ningún modo representaría el mismo poder despótico de los últimos reyes de Granada, sino más bien una potencialidad de nobleza distinta, capaz de asumir en el futuro un sistema de ideales que ya no tenga nada en común con la realidad histórica de los reinos de Taifa en su fase decadente. En Abindarráez y Jarifa culminan, más bien, a menudo sólo en forma de alusiones sutilmente cifradas, los valores estéticos y afectivos sublimes que, desde la narrativa temprana del Bajo Imperio Romano (Apuleyo: *Amor y Psiquis*) y la fabulación épica medieval, conforman el canon de virtudes de los amantes dentro del concepto cortés de la Búsqueda de Amor. Con los tópicos de ésta se combinan aquí una franqueza totalmente pagana en la articulación del deseo erótico y una sensualidad que tienen, en realidad, poco de cristiano, y se corresponden, más bien, con el erotismo refinado que el imaginario poético occidental suele proyectar sobre los amantes en el Oriente. Si la estética de sus afectos recuerda, así, de modo general, a temas de origen árabe, tal y como aparecerán más tarde en las *Mil y Una Noches*, los lectores españoles del siglo XVI la conocían también a partir de las fantasías amorosas, a veces también orientales, de los caballeros andantes Amadís de Gaula y de Grecia, Palmerín de Oliva, etc., o incluso a través de las traducciones, tan populares en aquellos años cincuenta, de la novela bizantina la *Historia etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea*, de Heliodoro, a la que tanto debieron esos sueños caballerescos[15]. Otro indicio que probaría esta línea de ascendencia sería la fuerza casi sobrehumana que Abindarráez demuestra en su lucha con los escuderos, muy superiores en términos numéricos, puesto que su heroísmo debe mucho, en realidad, a los "imposibles" combates del caballero Amadís con los monstruos enemigos y encarnaciones semejantes de lo "maravilloso real" que se cruzan en su camino.

15. Significativa es también la "heterodoxa" fase de recepción de esta *Historia etiópica*. Su traducción española, impresa en Amberes en 1554 sin el nombre del autor, fue dedicada a un conocido defensor, de alto rango, de las reformas de Erasmo de Rotterdam, razón por la cual Marcel BATAILLON (*Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, 1950, I, p. 283) considera que el traductor fue también un erasmista, huido de España. Véase también la introducción de F. LÓPEZ ESTRADA a su edición de Heliodoro: *Historia Etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea* (traducida en romance por Fernando de Mena, Alcalá de Henares, 1587), Real Academia Española, Madrid, 1954, pp. VII-LIV, esp. VII-XVIII.

Imposible de obviar es, asimismo, en el diálogo de los amantes musulmanes, la sutil red de alusiones a la metafórica carcelaria en la formulación de su recíproca pasión de amor, tal y como ésta fue tejida por el converso Diego de San Pedro en su novela epistolar *Cárcel de Amor* de 1492, que había de convertirse rápidamente en otro *best seller*, especialmente entre el público femenino y aristocrático del Siglo de Oro. "He querido, Abindarráez –así comienza la activa amante su confesión– que veáis en qué manera cumplen las captivas de amor sus palabras (...). Yo os mandé venir a este mi castillo a ser mi prisionero, como yo lo soy vuestra, y haceros señor de mi persona y de la hacienda de mi padre debajo de nombre de esposo ..." (pp. 151-152).

La aparente relación intertextual del *Abencerraje* con esta obra, todavía impregnada del espíritu medieval no deja, sin embargo, de caracterizarse, en igual medida, por una serie de rupturas e inversiones indicadoras de su novedad. Así, la "aparición" del Abencerraje delante del alcaide de Álora se podría interpretar como un "pendant" aristocrático y positivo del autorretrato del "salvaje" Caballero del Deseo de aquella obra. Ello demostraría la conversión, operada por el anónimo autor, de lo monstruoso, lo feo, que en Diego de San Pedro sirve para representar a la Naturaleza como algo negativo, en su contrario estético, destinado a significar su bondad original[16]. Difícilmente también se podría escuchar a una novia cristiana declarar con tanta fuerza de decisión, sin pérdida de su honor, el deseo de posesión pasional, como lo hace Jarifa. Por su parte, Laureola, la amada de la *Cárcel de Amor*, no encontraba ninguna disculpa para su "pecado": "Cuánto mejor me estoviera ser afeada por cruel que amanzillada por piadosa tú lo conosces, y por remediarte usé lo contrario (...) ni me querello de ti ni de otra persona en esta vida, sino de mí sola, que por librarte de muerte me cargué de culpa, como quiera que en esta compasión que te uve más ay pena que cargo, pues remedié como inocente y pago como culpada"[17]. La consecuencia de tales inversiones es una semantización totalmente "pagana" de la figura alegórica central de la cárcel. Al contrario que el *exemplum* aristotélico que se divulga a través de la novela de 1492, según el cual el amor entre un Leriano, encarcelado dentro de los muros de sus pasiones, y una Laureola sometida como

16. Sobre las analogías y divergencias entre los códigos afectivos de las dos obras comparadas véanse las consideraciones de J.L. VARELA a la *Cárcel de Amor* en «Revisión de la novela sentimental», *RFE*, 48, 1965, pp. 351-382. Cf. también Anthony van BEYSTERVELDT, «La nueva teoría del amor en las novelas de Diego de San Pedro», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 349, 1979, pp. 70-83 y Bruce W. WARDROPPER, «El mundo sentimental de la *Cárcel de Amor*», *RFE*, 27, 1953, pp. 168-193. Convincente nos resulta el diagnóstico político de F. MÁRQUEZ VILLANUEVA a estas novelas en «*Cárcel de Amor*, novela política», *Revista de Occidente*, 14, 1966, pp. 185-200 (la reacción de un converso a la implantación de la Inquisición por un monarca). Sobre la historia del desarrollo de la "novela sentimental" que surgió en el siglo XV véase Dinko CVITANOVIC, *La novela sentimental española*, Prensa Española, Madrid, 1973.

17. Citado a partir de Diego de SAN PEDRO, *Cárcel de Amor*, ed. de Enrique Moreno Báez, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 79 y 94.

una esclava a la ley de su padre, tenía necesariamente que conducir, de igual manera, a un final trágico; al contrario, asimismo, que los apasionados amantes Calisto y Melibea, quienes tienen que pagar con la muerte la "naturaleza" pagana de su deseo de amor, los prisioneros de su "natural amor" en el *Abencerraje* alcanzan, gracias a la virtud, no menos "pagana", de un caballero renacentista, un final feliz que, como conviene a un cuento, no sufre la menor perturbación.

Con estas observaciones removemos una serie de razones que pueden haber obligado al autor del *Abencerraje* a la anonimidad. En el momento de mayor impacto del Concilio de Trento (1545-63), cuando se promulga el Índice más rígido del siglo, el de 1559, que condena a la hoguera a las novelas de Amadís y a la emparentada fabulación de caballeros nobles en búsqueda de su ideal de feminidad por la supuesta lascividad de sus sueños eróticos, se intuye fácilmente el peligro para una obra que, además de seguir propagando una cultura sensual tan "licenciosa", es defendida, irónicamente, por el representante de una orden militar cuyo deber más auténtico tendría que ser, por el contrario, la lucha contra una "decadencia" moral así, procedente del enemigo ideológico. Y es que lo que perturba en esta obra, aun más que la subversión misma de la ascética moral contrarreformista, es su apenas disimulada oposición a la creciente militancia de la monarquía católica contra los moriscos en tanto que descendientes y supuestos aliados del enemigo principal para la unidad monocultural del imperio.

UN RELATO CIFRADO: AL-ANDALUS O LA NUEVA ISRAEL

Y no solamente contra ellos. El relato autobiográfico que hace Abindarráez del destino trágico de su propia casta encierra en sí, además, otro conjunto de perspectivas oposicionales con respecto al dogmatismo oficial que escapan, sin embargo, necesariamente, a todo tipo de lectura "inocente", la cual pecaría de "tabuización" de la memoria histórica. Recordemos solamente la historia del *progrom* del que sólo Abindarráez había conseguido escapar, y con el que el rey de Granada había ordenado, por una supuesta o, más bien, fingida conjuración, la masacre de todos los miembros de la ilustre estirpe de los Abencerrajes, que gobernó durante una cierta época de decadencia los destinos del reino[18]. La duda manifestada por Abindarráez sobre

18. El más reciente estado de la crítica histórica sobre el final del Reino de Granada y el destino de los moriscos lo resume Míkel DE EPALZA en su introducción al *Congrés Internacional. 380è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Barcelona, 1994, pp. 9-15, quien da una visión más detallada en: *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Mapfre, Madrid, 1992; otros estudios historiográficos importantes son: Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, Istmo, Madrid, 1985[3]; Louis CARDAILLAC, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Klincksieck, Paris, 1977; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una*

la justificación de esta fatal acusación, su descripción de las intrigas de cortesanos ávidos de poder, sus datos sobre los altos rescates que numerosos miembros de su familia habían ofrecido al soberano con el fin de conseguir su protección para evitar el asesinato o la deportación, todas estas circunstancias, que envuelven la desgracia de la élite mora en la turbulenta fase final del Reino de Granada, sonarían, inevitablemente también, para el público informado de la época, como la documentación detallada dada por un testigo presencial de la expulsión de los judíos decretada por los Reyes Católicos al final de marzo de 1492, acerca de las razones allegadas por éstos últimos para justificarla, de las desesperadas tentativas de unos poderosos representantes de las comunidades sefardíes para salvar a su pueblo gracias a la enorme cantidad de dinero ofrecida a los Reyes, además de la importantísima ayuda pecuniaria que ya les habían prestado para financiar la toma de Granada, etc.[19].

Por consiguiente, nos parece lícito suponer que un significado implícito y paralelo, pero necesariamente oculto, del relato autobiográfico del moro noble en defensa de sus propios antepasados contra la fábula legitimadora de su exterminio promulgada por el soberano victorioso, reside en el enfático rechazo de la fatal acusación de traición levantada contra los sefardíes, en la que, de hecho, se fundamentó, propagandísticamente, su expulsión o conversión forzada. Mientras que la eficacia política inmediata del cuento entero, de la perfecta equivalencia moral entre moros y cristianos, consiste en probar, por la vía de la analogía, el alto valor humano de los moriscos en tanto que descendientes de los árabes, el propio relato autobiográfico de Abindarráez, además de recapitular una intriga que, por sangrienta que fuera, no fue por eso menos limitada a las élites dominantes del reino moro de Granada, rememora una situación conflictiva que, bajo el disfraz de un desplazamiento onomástico, describe mejor, directamente, la condición "genética" de los conversos judíos en el imperio hispánico que la de sus análogos moriscos. Lo que, en efecto, revela –para lamentarlo después– la confesión del moro noble, es el tratamiento arbitrario de las élites sefardíes por parte de los Reyes Católicos, en 1492, a los que dichas élites, sin embargo, siempre habían servido como leales consejeros y administradores (piénsese solamente en el destino de Juda Abravanel, el padre de León Hebreo).

---

minoría, Revista de Occidente, Madrid, 1978; Louis CARDAILLAC y Bernard VINCENT (eds.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Publisud, Paris, 1990 y Abdeljelil TEMIMI (ed.), *Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, CEROMDI, Zaghouan, 1990.

19. Sobre los motivos, circunstancias y consecuencias del edicto de expulsión de los judíos, véase Bernard VINCENT, *1492. "L'Année admirable"*, Aubier, Paris, 1991; la introducción de F. MÁRQUEZ VILLANUEVA y L.J. CORONAS VIDA a la reedición del libro de A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La clase social de los conversos en la Edad Moderna*, Universidad de Granada, Granada, 1991, pp. IX-XLVIII; L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, «La population juive à la veille de 1492», en Henry MÉCHOULAN (ed.), *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora. 1492-1992*, Liana Levi, Paris, 1992, pp. 29-41 y J. VALDEÓN BARUQUE, «El ocaso del judaísmo español» , *Las tres culturas*, pp. 139-147.

Encontrar en el pasado una constelación estructuralmente comparable a la suya, cuya evocación desde el punto de vista de la otra víctima ejemplar les habilite para rechazar el mito de su propia oposición "genética" frente a las instituciones de la monarquía católica absoluta, debió de ser de sumo interés para los conversos procedentes de las élites judías. Ellos son los que, entre los grupos marginales de la población española y, a causa de sus persistentes actividades culturales basadas en obras oposicionales astutamente disfrazadas, más expuestos estaban a amenazas y sospechas por parte de los militantes de una sociedad agresivamente monocultural basada en la ideología de la limpieza de sangre. No cabe duda de que el destino personal del último de los Abencerrajes estaba llamado a representar contemporáneamente los sufrimientos colectivos inflingidos por los Reyes Católicos a las élites sefardíes. Abindarráez parece así funcionar no solamente como portavoz de su propia casta, sino, con aún más eficacia simbólica, como *alter ego* ficcional de la nación sefardí entera, víctima, como él, de envidias y afán de poder absoluto. A través de la mediación de su noble protagonista musulmán, el anónimo autor de la novela instituye así una solidaridad ideal entre estos dos importantes grupos de la sociedad española medieval a los que las revoluciones del año 1492 habían reducido brutalmente a no ser más que las figuras de una alteridad condenada a extinguirse social y culturalmente. Por aplicarse a estas dos "especies" igualmente amenazadas, aquella solidaridad ficcional no deja de atacar con más eficacia aun al discurso legitimador mismo del poder absolutista e inquisitorial contemporáneo.

Teniendo en cuenta que el *Abencerraje* se inscribe genéticamente, en cuanto a la diversidad de sus temas, en este conjunto variopinto de literaturas *underground* del siglo XVI producidas por las entidades culturales y religiosas oprimidas, ya sean éstas de inspiración humanístico-renacentista, judío-conversa o aljamiado-morisca, su significado político nos parece traducir con claridad, según estas conclusiones, las perspectivas específicas de un autor que, además de estar profundamente influido por la cultura humanística, tanto italiana como española, reúne en sí las condiciones socio-culturales y, hasta incluso, biográficas, de ambos grupos de conversos a la vez, judíos y musulmanes.

Nuestra hipótesis –conforme, además, con la visión descrita de la profunda (y, a veces, secreta) alianza de los moderados antipropagandistas–[20], viene a ser confirmada por un documento historiográfico aljamiado de gran importancia, puesto que desde el punto de vista de las víctimas, establece igualmente una relación análoga entre la desgracia que, para los "moros", resultó de la caída de Granada, y la de los sefardíes, comparación que nos lleva

20. Cf. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico», pp. 77, 108, 126 y 129, y F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", pp. 59-62. Estas perspectivas se basan en las conclusiones de Marcel Bataillon y Claudio Guillén.

además hacia una perspectiva histórico-filosófica trascendente. Se trata, por supuesto, del manuscrito criptomusulmán del llamado Mancebo de Arévalo, que contiene una colección de informes testimoniales, escritos en lengua española pero con la grafía árabe, sobre las consecuencias directas de la toma de Granada. A la luz de uno de estos informes, el capítulo titulado *Kaída del Andaluzziyya*[21], la ejecución del edicto de tolerancia por parte de los vencedores católicos, así como el proceder de éstos últimos, pocos años después, para con la población musulmana del antiguo reino de Granada, se presenta de forma bastante distinta a la de la historiografía oficial española, como la famosa *Crónica de los Reyes Católicos* de Hernando del Pulgar, redactada por orden de la reina Isabel e inspirada en el modelo romano de Tito Livio, o incluso los *Últimos sucesos del reino de Granada* de Hernando de Baeza, también de principios del siglo XV. Así, la crónica del escritor mudéjar-morisco ofrece, en el marco de un panorama diferenciado de la situación socio-religiosa de los musulmanes hispánicos, una multitud de informes precisos sobre el dramático proceso de adaptación cultural, conseguida a través del miedo y el terror, a la que fueron forzados tanto los habitantes del Albaicín como los moriscos de la Vega. El texto desvela el exterminio de todos los libros árabes y el triunfo usurpador de unos reconquistadores que suelen presentarse a sí mismos como tolerantes y pacíficos[22]. La perspectiva histórica más interesante e innovadora de entre las muchas que se destacan de la híbrida obra del Mancebo de Arévalo, resulta, sin embargo, de la denominación enfática que parece haber creado de al-Andalus como la "nueva Israel", puesto que, justamente como el Jerusalén bíblico y, más adelante, de nuevo como el pueblo sefardí, habría caído en las manos del enemigo a causa del castigo divino recibido por los pecados de sus habitantes: soberbia y vanidad. A través de esta especulación histórico-teológica, este culto autor nos revela no solamente una

21. La primera edición crítica de la *Kaída del Andaluzziyya* fue realizada por M. Teresa NARVÁEZ, «Mitificación de Andalucía como 'Nueva Israel': el capítulo *Kaída del Andaluzziyya* del manuscrito aljamiado *La Tafçira* del Mancebo de Arévalo», *NRFH*, 30, 1981, pp. 143-167. Para otras perspectivas en torno a la literatura aljamiado-morisca véanse, además de las otras contribuciones de este volumen 30 de la *NRFH*, Leonard P. HARVEY, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada», *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 21-42; Luce LÓPEZ-BARALT, «Crónica de la destrucción de un mundo», en *Huellas del Islam en la literatura española*, Hiperión, Madrid, 1985, pp. 119-148; A. TEMIMI (ed.), *La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, CEROMDI, Tunis, 1986 y Luis F. BERNABÉ PONS, *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988.

22. Cf. la descripción de las actividades del cardenal Cisneros y de sus seguidores realizada por Henry Charles LEA en su fundamental estudio de 1901, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*, reeditado por el Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Alicante, 1990 (véase también la ejemplar introducción de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, pp. 9-66, esp. 45-46). Representativos de la situación de los moriscos granadinos son los trabajos de J.E. LÓPEZ DE COCA, *La tierra de Málaga a fines del siglo XV*, Universidad de Granada, Granada, 1977 y J. ARANDA DONCEL, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984.

significativa comunidad entre el pensamiento árabe y el judío en la civilización de al-Andalus, sino también una no menos sorprendente connivencia religiosa, que funciona incluso más allá del año 1492, entre los moriscos que se quedaron en la España reconquistada por el cristianismo y los judíos, obligados antes que ellos a convertirse a la fe de la Monarquía triunfante[23].

Del Mancebo de Arévalo se ha sugerido recientemente su posible origen judío, aunque converso al Islam, por el profundo conocimiento de la religión judía que, junto a un rico saber islámico y una sólida familiaridad con la cultura católica (recoge por ejemplo pasajes de los textos ascéticos y devocionales más difundidos en la época), este autor muestra en sus escritos[24]. Y es por esta identidad idealmente "multicultural", característica de los mejores espíritus de la Península Ibérica en aquella época de transición tan conflictiva, por la que el autor de la *Kaída del Andaluzziyya* puede considerarse como un modelo o, por lo menos, un análogo del anónimo autor del *Abencerraje*, con la única excepción de que éste último atribuya a una virtud y una estética totalmente pagano-renacentistas la facultad (utópica) de restituir en la nueva España sus antiguos ideales de armoniosa coexistencia entre diversas razas, culturas y religiones.

Las pocas circunstancias que conocemos de la publicación del *Abencerraje* pueden, sin embargo, confirmar y amplificar las conclusiones que acabamos de extraer de una visión comparativa sobre su contenido. Comencemos por situar esta novelita frente a un tipo de literatura contemporánea más abiertamente oposicional, la también anónima *Vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. Es muy probable, en nuestra opinión, que una queja así, por implícita que sea, a favor de una rehabilitación de los ya social y culturalmente excluidos conversos como la que refiere el cuento del *Abencerraje*, no haya provocado menos suspicacias por parte de los azuzadores ideológicos como puede observarse, por ejemplo, en la rápida prohibición por la censura de esta novela picaresca, hacia 1554. Aunque el sujeto de esta brillante autobiografía ficticia, un "mozo de muchos amos" originario de los bajos fondos de la sociedad postgranadina, aparezca a pri-

23. Las estrechas relaciones que mantuvieron entre ellos prominentes miembros de los dos grupos de población convertidos a la fuerza han sido señaladas por Claudio GUILLÉN en, «Individuo y ejemplaridad en *El Abencerraje*»..., de la misma manera que M.S. CARRASCO URGOITI, en *The Moorish Novel*..., pp. 60-61. Según F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, "la lección del *Abencerraje* ha sido calculada para ser tan aplicable al problema de los judeo-conversos como al de los moriscos" (cf. «La criptohistoria morisca: los otros conversos», en A. REDONDO (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne*, pp. 77-94, esp. 82). M.T. NARVÁEZ ha aportado recientemente algunas pruebas más de los intercambios culturales entre moriscos y judíos conversos en «El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 72, 1995, pp. 255-272.

24. Véase la contribución de M.J. Rubiera Mata en el presente volumen, así como otros documentos que ilustran la espiritualidad de los moriscos en Luce LÓPEZ-BARALT y M.T. NARVÁEZ, «Estudio sobre la espiritualidad popular de la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 36, 1981, pp. 17-51.

mera vista como incompatible con los nobles protagonistas del cuento, los resultados de las diferentes estrategias narratológicas utilizadas por los dos autores no dejan de ser, sin embargo, muy semejantes, puesto que tanto unas como otras dan lugar a una visión profundamente escéptica frente a la ideología del honor y de la pureza de sangre que gobierna la sociedad hispánica contemporánea. Mientras que el autor del *Abencerraje* opone a la realidad social de los cristianos viejos, *ex negativo*, unos héroes de virtud renacentista, el del *Lazarillo de Tormes* permite a su pícaro –que no es otro que su *alter ego* por proceder de las infamadas y marginalizadas castas de los moriscos y judíos conversos–[25] denunciar, a través de su astuto lenguaje pseudoinocente, las hipocresías discursivas de aquellos honrados y privilegiados cristianos viejos. Ambos autores pertenecen, por eso, sin duda, a círculos de intelectuales humanistas y de conversos que poseen la misma actitud opositora hacia un poder absolutista e inquisitorial. Estos círculos fueron, con seguridad, mucho más amplios de lo que los tratados y edictos xenófobos del lado oficial pretendieron hacer creer, y abarcaban, según F. Márquez Villanueva, una gran variedad de representantes de la "nobleza, moriscos, burguesía, intelectuales conversos, 'políticos', clérigos irenistas y liberales", entre los cuales se encuentra un importante número de "formadores de opinión"[26]. Así, por ejemplo, el autor de otro ejemplar, sin fecha y lugar de composición, de la *Crónica* (que se conserva en la biblioteca de los Duques de Medinaceli), envía su librito a un rico noble aragonés, Jerónimo Giménez de Embún[27], el cual se situó probadamente a favor de la permanencia de los moriscos en un país cuyos dirigentes buscaban cada vez más desembarazarse de ellos. Aunque uno de sus principales motivos fue, sin duda, el que su prosperidad económica dependía, fundamentalmente, del trabajo y los impuestos que recibía de aquellos "indeseables" que explotaban sus tierras, este aristócrata, por

25. Significativamente, el muy previsor "padrastro" de Lazarillo, el moreno Zaide ("un pobre esclavo") se puede identificar claramente, por su nombre, como un morisco. Es torturado por la justicia a causa de su "hurto famélico" y le estará categóricamente prohibido el acceso a la casa de su nueva familia (cf. *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, ed. de Alberto Blecua, Castalia, Madrid, 1989, pp. 94-95). Véase M.S. Carrasco Urgoiti, «Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca» en *Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez*, Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 183-223. Por lo que se refiere a las transformaciones que sufre la condición genéticamente *conversa/morisca* de la figura del pícaro al introducirse en un contexto cultural distinto (en este caso, Francia), véase A. Stoll, *Scarron als Übersetzer Quevedos. Studien zur Rezeption des pikaresken Romans 'El Buscón' in Frankreich (L'Aventurier Buscon, 1633)*, Tesis doctoral [Universidad de Colonia, 1968], Frankfurt am Main, 1970 y «Wege zu einer Soziologie des pikaresken Romans», en H. Baader y E. Loos (eds.), *Spanische Literatur im Goldenen Zeitalter. Festschrift für Fritz Schalk zum 65. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, pp. 461-518.

26. Cf. F. Márquez Villanueva, «El problema historiográfico», p. 129.

27. Esta versión del *Abencerraje* aparece como novelita suelta, impresa separadamente, tanto en su edición sin fecha, como en la de Toledo, de 1561. Véase a este propósito: F. López Estrada, «El *Abencerraje* de Toledo, 1561», *Anales de la Universidad Hispalense*, 29, 1959, pp. 1-60, esp. 44-53, así como la citada "Introducción" a su edición de esta obra, pp. 59-62.

descender él mismo de una conocida familia de nobles judíos tenía no menos evidentes razones personales, tanto políticas como religiosas y culturales, para hacerse un intrépido protector de la numerosa población de origen musulmán y judío que, convertida o no al cristianismo, seguía viviendo en su señorío de Epila. Una demostración de solidaridad así para con los heterodoxos se situaba, además, perfectamente, dentro de la línea de conducta tradicional de los nobles aragoneses, quienes, como fieles seguidores de su rey Fernando, se distinguían, ya durante la sumamente conflictiva época de Carlos V, por su imperturbable espíritu de resistencia contra la arrogancia de la Inquisición y los otros organismos del poder central que pretendían "limpiar" sus tierras de cualquier "elemento nocivo"[28].

Otro indicador del ambiente intelectual heterodoxo en el que fue imaginada y acogida la historia de Narváez y los amantes moros es el hecho de su integración, levemente modificada, en la edición vallisoletana de 1562 de la *Diana* del converso portugués Jorge de Montemayor[29]. Aunque, por disfrazar su negatividad, con respecto a la positividad del dogmatismo absolutista, bajo la apariencia serena de un cuento sentimental con *happy end*, la novela del *Abencerraje* ha contribuido considerablemente, sin duda, a la popularidad de esa novela pastoril, su integración en ella obedece, además, a otro objetivo. Parece, en realidad, que, a través de las múltiples perspectivas emancipadoras estéticas y morales que Jorge de Montemayor concede a sus "máscaras" arcádicas del mundo cortés, la parábola de la generosidad metaétnica cristiano-musulmana, esté destinada a acentuar aún más su significado en un utópico *espejo de príncipes* dirigido al poder político y religioso con el fin de mostrarle, en contraste con la tentación monocultural y racista, la alternativa "moderna" y rentable de un trato civilizado e igualitario con los miembros de las otras etnias del pasado histórico común.

Nuestra suposición de que la idealidad del encuentro ficticio entre el vencedor cristiano y el moro noble, constelación que incluiría, además, una queja a favor de los sefardíes, implica, por lo menos, dicha función de *espejo de príncipes*, se ve reforzada por el hecho de que otra versión de la novela, la más lograda desde el punto de vista poético[30], incluida por Antonio de

28. En opinión de M.S. CARRASCO URGOITI, "The middle class of this town [más concretamente, Epila, capital de las tierras de Giménez de Embún] included families of Moorish as well as of Jewish origin. It may have been no coincidence that this was the site for the assassination of the first Inquisitor of Aragon in 1485" (*The Moorish Novel...*, p. 62). Según la documentación historiográfica allegada por Louis CARDAILLAC, el espíritu de resistencia de los nobles aragoneses fue tal, que cierto inquisidor "jamás halló nuevo convertido de quien tuviese probabilidad que fuese cristiano" («Un aspecto de las relaciones...», p. 116).

29. Cf. Jorge de MONTEMAYOR, *Los siete libros de la Diana*, ed. de Francisco López Estrada, Madrid, 1970, p. XLVII (prólogo del editor). Sobre la resonancia de esta novela pastoril véase Maxime CHEVALIER, «La *Diana* de Montemayor y su público en la España del siglo XVI», en *Creación y público en la literatura española*, Clásicos Castellanos, Madrid, 1974, p. 40 y ss.

30. Véanse los criterios para la excelencia de esta versión del *Abencerraje* en: F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", pp. 16-19.

Villegas en su libro misceláneo *Inventario* de 1565 (aunque redactado ya en 1551, según las indicaciones del propio autor), no sólo se dirige a un público culto de hidalgos bibliófilos, sino que está dedicada al propio soberano Felipe II. El sorprendente paralelismo entre el ejemplo de virtud que representa el caballero Rodrigo de Narváez, y este "vivo retrato de virtud, liberalidad, esfuerzo, gentileza y lealtad" (p. 129), como reza la dedicatoria del autor al soberano poco después de la subida al trono de éste, no se puede justificar mejor que con el hecho de que se trate de una exhortación al joven rey –que pronto iba a ser conocido por su inflexible severidad– para que tome al héroe literario como modelo de comportamiento monárquico de los nuevos tiempos. Los más que probables orígenes conversos de Antonio de Villegas[31] aumentan aún más este valor amonestador de su libro.

La necesidad de semejantes recomendaciones humanísticas es ilustrada de forma drástica por la aniquilación, ordenada por este mismo monarca, de los últimos vestigios de identidad cultural que los descendientes de los moros habían logrado conservar a pesar de la temprana revocación, en 1502, del edicto de tolerancia de Santa Fe, y, sobre todo, la labor destructora cometida por Carlos V, por ejemplo, en Valencia, en el año 1526. Si la política del primero de los Austrias permitió aún a los moriscos afectados salvarse gracias a un rescate o una medida compensatoria parecida, Felipe II, en tanto que ejecutor secular de la Contrarreforma y con el motivo de rechazar toda forma de heterodoxia, hace culminar sus estrategias de discriminación dirigidas contra los moriscos en aquel fatal edicto del mes de diciembre de 1568 que tendrá como consecuencia la campaña de exterminio conocida por el nombre de Guerra de las Alpujarras[32]. Esta ordenanza impone la prohibición, bajo severas penas, del uso de la lengua y escritura árabes, la liquidación, en un plazo de treinta días, de todos los libros escritos en árabe, la his-

31. Seguimos en esto la opinión de Marcel BATAILLON en «¿Melancolía renacentista o melancolía judía?», *Estudios Hispánicos. Homenaje a Archer M. Huntington*, Wellesley, Mass., 1952, pp. 39-50 (reproducido en *Varia Lección de clásicos españoles*, Gredos, Madrid, 1964). F. López Estrada estima también que Villegas fue un cristiano nuevo de origen judío (cf. la introducción a su edición del *Inventario*, en *Joyas Bibliográficas*, 13, Madrid, 1955-1956).

32. Las perspectivas de la crítica sobre la Guerra de las Alpujarras, la expulsión de los moriscos del reino de Granada y su repatriación son resumidos por Míkel de Epalza en: *Los moriscos*..., p. 78 y ss. (acompañado de estadísticas económicas y demográficas). Cf. también, sobre las consecuencias de la expulsión, Bernard VINCENT, «Los moriscos del Reino de Granada después de 1570», *NRFH*, 30, 1981, pp. 594-608 (con un amplio material estadístico sobre las distintas fases de la expulsión). Sobre la evolución del conflicto se conservan, entre otras, crónicas como la *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes* de Diego Hurtado de Mendoza (*B.A.E*, ed. de Cayetano Rosell, Madrid, 1946, pp. 65-122) y la *Historia del Rebelión y castigo de los moros del Reino de Granada* (*B.A.E.*, ed. de Cayetano Rosell, Madrid, 1946, pp. 123-365). Otras "fuentes" de la *Guerra de Granada* en: M.S. CARRASCO URGOITI, *El moro*..., pp. 90-92. Como obra general véase Antonio MAGRANER RODRIGO, *La expulsión de los moriscos, sus razones jurídicas y consecuencias económicas para la región valenciana*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia, 1975.

panización de las costumbres vestimentarias y los apellidos, la destrucción de los baños públicos y privados, etc.[33]. La responsabilidad personal de Felipe II en la sangrienta represión de la rebelión de las 180 poblaciones de la sierra de Granada contra esta ordenanza, una rebelión coordinada por su legendario jefe Abén Humeya, ilustra de manera significativa la voluntad inflexible de este monarca por terminar con los moriscos como portadores de una alteridad cultural en suelo ibérico. No contento con la capitulación de los pueblos rebeldes, conseguida en febrero de 1569 por el general Mondéjar, el rey, instigado por dos militares que rivalizaban con aquél, ordenó a su joven hermanastro, Don Juan de Austria, proseguir con una "guerra a sangre y fuego" hasta la victoria total, que éste consiguió, de hecho, a través de las masacres cometidas contra la población masculina y la esclavización de numerosas mujeres y niños así como con la deportación y dispersión, en el mes de octubre de 1570, de los últimos moriscos granadinos hacia las provincias más lejanas de España, incluidas Galicia y León. El comportamiento de los vencedores para con la población morisca, autorizados por el monarca, así como el castigo ritual del último jefe rebelde, Abeñó, como espectáculo público por las calles de Granada[34], se puede leer como una cínica parodia del comportamiento que aquel *espejo de príncipes* que fue el *Abencerraje*, había recomendado pocos años antes al futuro exterminador de la civilización musulmana.

El moro noble del público: una paradoja

En el campo de la cultura de los vencedores, las consecuencias de esta guerra civil no dejan de sorprender por su carácter paradójico. Es como si justamente esta nueva miseria de los moriscos granadinos estuviese en el origen mismo del florecimiento de un género literario de moda que elige precisamente a los moros granadinos como protagonistas de aventuras galantes y apasionadas que se desarrollan en un ambiente fabuloso de refinada cultura oriental, de riquezas y placeres exóticos[35]. A partir de los años 70 de

33. Sobre la institución cultural del baño en al-Andalus véase M.J. Rubiera Mata, *La arquitectura en la literatura árabe*, Hiperión, Madrid, 1988², pp. 97-103.

34. José María Perceval documenta el proceso, sintomático para el colectivo discriminador cristiano, del rechazo psicológico-sensitivo de los "cristianos nuevos de moriscos" a partir de influyentes documentos (desde el *Libro llamado Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón, de 1532, hasta la obra de Damián Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos*, de 1612), en «Asco y asquerosidad del morisco según los apologistas cristianos del Siglo de Oro», *La Torre*, 4, nº 13, 1990, pp. 21-47.

35. Ya Georges Cirot había advertido, con sorpresa, que la guerra de Granada, en lugar de provocar un violento rechazo de "lo morisco" en la literatura, había conducido a los escritores, por el contrario, a elevar la nobleza de la figura del moro. Cf. a este respecto su artículo «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique*, 40, 1938, pp. 150-157, esp. 154. G. Cirot, sin embargo, no encontró ninguna explicación para esta tendencia, por él

aquel siglo, se advierte, efectivamente, un "desplazamiento" temático-topográfico significativo: la historia de amor y generosidad mutua entre nobles cristianos y moros, que la *Diana* de Montemayor todavía había localizado en las zonas conflictivas de las guerras fronterizas, se sustituye ahora por dramas de pasión y celos alrededor de otras parejas moras, como Fátima y Abenzaide, cuyo escenario privilegiado se ha trasladado a los palacios orientales de la Alhambra y los floridos y olorosos, fascinantes, jardines del Generalife[36]. La *Rosa de amores* de Juan Timoneda de 1573, el *Romancero historiado* de Lucas Rodríguez del año 1579 o *La enamorada Elisea* de Joaquín de Covarrubias, un "libro de pastores" de 1594, proporcionan las bases para la arquitectura imaginativa de una fabulación maurófila de la que surgirán las más populares figuras de culto literario de los años 80 y 90[37]. En estas obras se celebra, gracias a una estética del exotismo, la transformación definitiva del vecino musulmán en un ser de fábula oriental, es decir, en el Otro por excelencia, fantásticamente ajeno a la realidad histórico-social del cristiano viejo. Paradójicamente, la misma "exotización" del moro de Granada viene así a complementar, en el nivel del imaginario colectivo de los lectores, el destierro real de los moriscos granadinos, y preparar, implícitamente también, su expulsión definitiva de la realidad económica y social española.

El *moro noble* del uno no es, como vemos, idéntico al *moro noble* del otro. Parece, además, que este cambio de paradigmas en lo que se refiere a la función semántica de los protagonistas sea el indicador de otro tipo de "desplazamiento", el cual se efectuaría en el nivel del público lector de esta literatura con temática mora. Creemos asistir, en realidad, al paso desde un público relativamente restringido de intelectuales humanistas, tal y como aparece en el período de la primera publicación del *Abencerraje*, hacia un público más amplio, popular y hasta "de consumo" cuyo imaginario sería más bien represen-

---

llamada "maurophilie littéraire", por creer todavía, según considera F. MÁRQUEZ VILLANUEVA (cf. «El problema historiográfico», pp. 117-118), en la exclusividad de la lucha contra los "conspiradores moriscos", tal y como propagaba la ideología apologética de la España oficial.

36. Como ya explicó M. ALVAR, quien consideraba la rebelión de las Alpujarras como la "chispa inductora" que provocó el resurgimiento de la imagen del moro valiente y noble (cf. *El Romancero. Tradicionalidad y pervivencia*, Planeta, Barcelona, 1970, p. 129), también para M.J. RUBIERA MATA se trataría aquí de un problema esencialmente estético (cf. *Literatura Hispanoárabe*, pp. 251-252). Los argumentos psicológicos propuestos por Juan GOYTISOLO en «Cara y cruz del moro en nuestra literatura», *Crónicas sarracinas*, Barcelona, 1983, pp. 7-25, no nos parecen suficientes para explicar los mecanismos históricos de este proceso de exotización, puesto que los españoles no idealizaron nunca del mismo modo a los sefardíes derrotados. Sobre la tesis criptomusulmana véase Luce LÓPEZ-BARALT, «Las dos caras de la moneda: el moro en la literatura renacentista», en *Huellas del Islam*, pp. 149-180.

37. F. López Estrada ofrece una visión detallada de estas evoluciones poéticas en el capítulo II de su "Introducción", p. 67 y ss. Cf. además, Ulrich KNOKE, *Die spanische Maurenromanze. Der Wandel der Inhalte, Gehalte und Ausdrucksformen zwischen dem Spätmittelalter und Barock*, Tesis doctoral, Göttingen, 1967, así como en Amelia GARCÍA VALDECASAS, *El género morisco en las fuentes del 'Romancero general'*, Diputación Provincial de Valencia, Valencia, 1987.

tativo de los procesos de exclusión que marca la política oficial contemporánea frente a las persistentes células de identidad musulmana o judío-conversa. Por supuesto, no queremos decir con esto que la ola de fabulación maurófila que se propaga a partir de los años 70 tuviese como finalidad la defensa de las medidas absolutistas y contrarreformistas de exclusión del converso, sino que se puede observar en la costumbre del cristiano ascético de presentar al moro granadino como al Otro exótico gobernado por los principios del honor, una correspondencia –probablemente crítica– con ciertas tendencias colectivas de la época, a desvincularse definitivamente de los moriscos en tanto que portadores de un pasado común. Un proceso como el de la "exotización" literaria del Otro no significa automáticamente también que el gran público estuviese dispuesto a atribuirle a aquél el mismo valor que el pretendido por sus autores, y, como nos mostraría el ejemplo de la moda artística y literaria del orientalismo europeo del siglo XIX, cuyos vínculos con el colonialismo contemporáneo eran muy estrechos, no suele, por el contrario, excluir una simultánea discriminación del Otro estéticamente idealizado[38]. Vistos en el marco de la evolución histórico-política antes mencionada, los motivos y personajes del *Abencerraje* y de esta nueva literatura maurófila, aunque parezcan idénticos, necesitan, por eso, también, un análisis cada vez más específico de su relación constitutiva con el imaginario de su público lector.

Un cambio muy significativo frente al cuento del *Abencerraje* se descubre en la *Historia de los bandos de Zegríes y Abencerrajes, caballeros moros de Granada*, conocida también con el nombre de *Guerras civiles de Granada*[39]. Esta importante obra de Ginés Pérez de Hita, cuya primera parte aparece en 1595, se sitúa, desde el punto de vista poetológico, entre una crónica tradicional y la ficción novelesca moderna, puesto que en ella se combinan episodios históricamente verídicos con leyendas y romances, que a veces proceden del *Compendio historial de España* de Garibay (1517), que pretenden ofrecer un panorama variopinto de intrigas amorosas, dramas de celos y luchas por el poder en el que se habría convertido la capital de las *zambras* y *saraos* en su fase decadente, y que se extiende a la capitulación de Granada y la despedida del "Rey Chico", Boabdil, de su amada ciudad. La segunda parte, publicada en 1619, recapitula, en el marco de una ornamentación novelesca parecida, la rebelión y desastrosa derrota de los pueblos moriscos de las

38. Cf. Edward W. SAÏD, *Orientalism*, London & Henley, 1987 y André STOLL (ed.), *Il ritorno dei barbari. Europei e 'selvaggi' nella caricatura di Honore Daumier* (original en alemán, Hamburgo, 1985), catálogo de la exposición de la Accademia di Belle Arti de Nápoles, G. Mazzotta, Milán, 1987.

39. Cf. Ginés PÉREZ DE HITA, *Las Guerras civiles de Granada*, en *Novelistas anteriores a Cervantes*, III, B.A.E., Madrid, 1963. Los acercamientos más rigurosos a esta obra del valiente morisco Pérez de Hita han sido realizados por M.S. CARRASCO URGOITI en «Ginés Pérez de Hita frente al problema morisco», *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas* (Salamanca, 1971), Salamanca, 1981, I, pp. 269-281 y, sobre todo, en *The Moorish Novel...*, pp. 72-136, entre otros.

Alpujarras, la Vega y la ciudad de Granada. Si el carácter "romántico" de esta crónica se traduce, de manera representativa, en el episodio de los amores entre Gazul y Lindaraja, así como en el "auténtico" relato de la muerte de Don Alonso de Aguilar en su lucha contra los "salvajes" moriscos de la Sierra Bermeja –el último encuentro fronterizo, además, cantado por los romances–, el propio héroe de este compendio es, sin embargo, un hermano del Rey Chico, el noble Muza, cuyo retrato y destino podrían, a primera vista, confundirse con los del último de los Abencerrajes de la novelita. A la par que Abindarráez, Muza se distingue tanto por su valentía militar como por su generosidad y galantería, y encuentra también, como aquél, en la persona de su vencedor, el maestre de Calatrava, un caballero de insigne nobleza de corazón con el que trabará una amistad no menos profunda hasta el final de su vida. El paralelismo entre estos dos ejemplos de virtud no debe, sin embargo, hacernos olvidar las decisivas transformaciones que Pérez de Hita, otro supuesto morisco, ha introducido en su materia novelesca referencial, las cuales imponen a su propio texto un significado diferente.

Una de las más significativas, aunque apenas perceptible, de estas innovaciones, es la decisión del autor de hacer culminar el encuentro entre los dos nobles caballeros con la conversión del musulmán Muza a la fe de su nuevo amigo y, como consecuencia de ésta, la voluntad de encomendar sus propias facultades caballerescas al servicio de los Reyes Católicos. Una solución de este tipo todavía estaba lejos de las intenciones del anónimo autor del *Abencerraje*, pues implica, de hecho, no sólo el reconocimiento, sino una apología, de la superioridad de la doctrina cristiana sobre el código de virtudes de los musulmanes granadinos. El caso del hermano del rey moro incita al público a pensar que la toma de Granada ha permitido a los mejores de entre los moros ascender al superior sistema moral de los vencedores, de manera que la monarquía católica resulte ser la legítima heredera del elevado estado de cultura y civilización que los árabes habían alcanzado durante los siete siglos de dominio en España. Para que esa superioridad sea más brillante necesita elevarse sobre una cultura ya muy elevada de por sí, por lo que Ginés Pérez de Hita no deja de mostrarse lleno de admiración y simpatía por el refinado sentido de la belleza, la valentía y el orgullo de los defensores de al-Andalus y, a pesar de su condena de la rebelión de las Alpujarras, evoca con rabia y tristeza las terribles masacres que, en aquella guerra civil, se cometieron "de cristianos contra cristianos", es decir, de cristianos viejos contra musulmanes convertidos y perfectamente adaptados a la cultura de sus adversarios[40]. La adaptación del moro noble podría, por eso, ser inter-

40. J. MARTÍNEZ RUIZ opina en su "Estudio preliminar" a las *Guerras civiles de Granada*: "...[Ginés Pérez de Hita] se siente de algún modo hermandado con este pueblo, que vive las últimas décadas de su existencia en tierra española" (p. XXVII). Cf. también M.S. CARRASCO URGOITI, «Perfil del pueblo morisco según Pérez de Hita (Nota sobre la segunda parte de las *Guerras civiles de Granada*)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 36, 1981, pp. 53-84. Un profundo análisis de los conflictos tratados novelísticamente en la segunda parte

pretada –falsamente– , como una actitud apologética por parte del autor, lo que los propios representantes de la monarquía católica habían demostrado a través de sus estrategias de asimilación de los refinados rituales culturales de la caballería mora inmediatamente después de establecerse como los nuevos maestros del antiguo reino de Granada. Acordémonos solamente del testimonio del diplomático francés Antoine de Lalaing, Sieur de Montigny, el cual, en 1501, acompañó a su rey Philippe le Bel (Felipe el Hermoso) en su viaje por España, cuando describe el extraño espectáculo que ofrecieron los Grandes del rey Fernando y su Archiduque Felipe delante de las puertas de Toledo el día de San Juan: "El Archiduque y el Almirante (i.e. Fadrique Enríquez), los caballeros mayores del rey y de Monseñor, iban vestidos a la morisca, muy lujosamente. Levaban albornoces de terciopelo carmesí y de terciopelo azul, todos bordados a la morisca. La parte baja de sus mangas era de seda carmesí, y además de dos grandes cimitarras, y también capas rojas, y sobre su cabeza llevaban turbantes. Llegados aquéllos al lugar, el Duque de Béjar, con cerca de cuatrocientos jinetes, todos vestidos a la morisca, salieron de su emboscada con banderas desplegadas, y vinieron a hacer la escaramuza adonde estaban el rey y el Archiduque..."[41]. (*Travestissement* que parece ser la escena original del espectáculo folclórico que conocemos hoy bajo el nombre de "Moros y Cristianos"...)[42].

Por supuesto que al lector de nuestros días se le ofrecen dos caminos para interpretar la función didáctico-moral que Ginés de Pérez de Hita ha podido atribuir al hecho significativo de la conversión de su moro noble Muza. Ambas, sin embargo, dependen esencialmente de la visión que se tenga hoy del ámbito político-ideológico de la literatura aparentemente "maurófila" de finales del siglo XVI, de las relaciones que entretejieran las diferentes capas del público cristiano con la realidad social de los moriscos y, en particular, de los conceptos tópicos del imaginario colectivo suscitados, o incluso divulgados, por la lectura de tales textos.

A la vista de los esfuerzos cada vez más radicales de las autoridades monárquicas para, no solamente "eliminar 'lo morisco' del morisco", sino, más bien, para "extirpar el morisco en persona"[43], la sumisión voluntaria del

---

de las *Guerras civiles de Granada* (1619) lo encontramos en: Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de Historia social*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

41. Antoine DE LALAING, Sieur de Montigny, *Primer viaje de Felipe el Hermoso a España en 1501*, en *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Aguilar, Madrid, 1952, pp. 464-465.

42. Cf. *Actas del I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (Villena, 1974), Alicante, 1976, 2 vols., así como M.S. CARRASCO URGOITI, «La fiesta de moros y cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias», *Actas de las Jornadas sobre teatro popular en España*, C.S.I.C., Madrid, 1987, pp. 65-87.

43. Términos empleados por J.M. Perceval para marcar el cambio de actitud que interviene en el imaginario colectivo español como consecuencia de la rebelión de los moriscos de las Alpujarras (cf. «Asco y asquerosidad...», p. 43).

héroe virtuoso moro a la ley cristiana podría considerarse, a través de su anacrónica y, por eso, utópica, idealidad, como un gesto modelo destinado a convencer a los poderosos políticos de la persistente voluntad por asimilarse de los moriscos en tanto que descendientes de aquel mítico representante de su "nación". Esta perspectiva "genética" sería, pues, quizá la única capaz de librar a los moriscos contemporáneos de estar siempre bajo la creciente sospecha de traición y subversión, sospecha a la que éstos se ven expuestos como parte de la estrategia psicológica de los sectores partidarios de su expulsión. Teniendo en cuenta, además, la muy probable ascendencia morisca del propio autor[44], no nos cabe la menor duda de que Ginés Pérez de Hita, simulando halagar el sentimiento de superioridad de los militantes defensores del absolutismo católico, buscase en realidad presentar al público su interés por mantener a los moriscos dentro del conjunto social y cultural de la Monarquía católica. Aun cuando se explicase el acto de sumisión de Muza dentro de la tendencia novocristiana antes mencionada a sobreadaptarse libremente a la ley de sus vencedores, no dejaría de perder por eso su valor como modelo para el presente. Un público conocedor del pasado la interpretaría, más bien, como una variante de la sumisión "voluntaria" de aquellos alfaquíes granadinos de comienzos del siglo XVI, a los cuales la política combinada de seducción y amenazas del cardenal Ximénez de Cisneros había logrado "convencer" de la superioridad cultural e histórica absoluta de los partidarios de la fe en Cristo. Para descubrir el engaño del carácter idílico de tales conversiones habría solamente que recordar el caso contado por un historiador del siglo pasado, José Muñoz y Gaviria: el del Zegrí Azaator, tan representativo para los procesos de asimilación que acompañaban la toma del poder de las autoridades monárquicas pocos años después de haber reconquistado el reino de Granada, pues "este rico y altivo moro de los que más se habían distinguido durante la guerra, descendiente de la célebre familia de Abenámar", fue encerrado en un calabozo, cargado de grillos y hecho ayunar "de tal modo y con tal rigor que, despuesta su arrogancia, con humildad más o menos verdadera, pidió el bautismo ...". Por eso, no es de extrañar que, después, el Zegrí "(...) se mostró toda su vida un celoso defensor de la religión cristiana. Se unió con fidelidad inviolable a Ximénez de Cisneros y el arzobispo le empleó en una multitud de negocios que exigían un celo ardiente y consumada prudencia"[45]. Gracias a semejante "desplazamiento" semiótico, tan utilizado por los escritores para disfrazar ante la censura sus verdaderas intenciones, la conversión del moro noble correspondería, así, desde el punto de vista de su eficacia como modelo ficcional para un público

44. Cf. M.S. CARRASCO URGOITI, *The Moorish Novel*..., "Whatever his origin it is certain that the author of *Civil War of Granada* belonged to a society comprising a high percentage of families of Moorish ancestry" (p. 78).

45. Cf. José MUÑOZ Y GAVIRIA, *Historia del alzamiento de los Moriscos, su expulsión de España y sus consecuencias en todas las provincias del Reino*, Madrid, 1861, pp. 43-44.

de lectores "discretos", a los esfuerzos políticos y morales realizados por numerosos nobles aragoneses y valencianos durante esta época por mantener en sus tierras a la laboriosa población morisca (e incluso musulmana).

Vista así, la obra de Ginés Pérez de Hita puede haber servido también, como sugiere F. López Estrada, "para que se recordase al morisco, entonces sojuzgado y rebelde a la integración, que sólo medio siglo antes había sido el moro combatiente al que se otorgaban los beneficios de la amistad"[46]. Para un público de lectores intolerantes, convencidos de la nocividad de los "núcleos de resistencia" morisca, acusados por ellos de actividades subversivas[47], el caso modelo del moro Muza debe, sin embargo, por el contrario, haber servido de documento ilustrativo ideal para confirmar el propio sentimiento de supremacía civilizadora y, desde luego, la necesidad de excluir del cuerpo social a todos los que todavía seguían pretendiendo una cierta diferenciación, por pequeña que fuese. Así, paradójicamente, y en flagrante contradicción con las probables intenciones de su autor, el mito del caballero moro, como observa Claudio Guillén, "pudo tener una repercusión negativa en cuanto a la realidad social del morisco y favorecer su expulsión"[48].

La asimilación: las otras trampas del imaginario colectivo

Aún más que en el caso de la recepción por parte del público de las *Guerras civiles de Granada*, una perversión semejante del intento armonizador del autor por parte de un público apologético podría observarse también en el caso de la *Historia de los enamorados Ozmín y Daraja*, novelita que Mateo Alemán incluye en la primera parte de su novela picaresca *Guzmán de Alfarache*, aparecida en 1599. El *happy end* que el autor regala a esa dramática historia de amor de una noble pareja mora podría, efectivamente, entenderse, aún con más facilidad que en el caso anterior, como una parábola justificadora de la superioridad histórico-política, moral y estética de la monarquía católica, pues, como leemos en el relato: "Así fueron bautizados, llamándoles a él Fernando y a ella Isabel, según sus Altezas, que fueron los padrinos de pila y luego a pocos días de sus bodas haciéndoles cumplidas mercedes en aquella ciudad, adonde habitaron y tuvieron ilustre

46. Cf. "Introducción", p. 61.

47. La falsedad de tales acusaciones se pone de relieve si se consideran las verdaderas condiciones de vida de los moriscos, descritas por Bernard Vincent así: "Después de 1570 los moriscos constituían menos de la décima parte de la población, y circunstancia favorable a su permanencia, no trataron jamás de agruparse en alguna morería (...). A lo largo del siglo XVI se sometió a los moriscos a los trabajos más duros y pesados" («Los moriscos del Reino de Granada...», p. 604)

48. Cf. «Individuo y ejemplaridad...», p. 191.

generación"[49]. A este final, digno de un auténtico cuento oriental, se corresponde, además, la excelencia, casi mítica, de las cualidades morales y culturales encarnadas por la aristocrática pareja mora, las cuales contribuyen, así, implícitamente, a elevar todavía más la excelencia del sistema de valores cristiano, capaz de acoger en su seno tanta idealidad, e incluso, de ofrecer un porvenir mejor que el que el imperio árabe pudo nunca otorgar en cualquiera de los momentos de su glorioso pasado. Entre estas cualidades, que elevan a la pareja mora a la dignidad nueva de nobles cristianos –Ozmín es un "mancebo rico, galán, discreto y, sobre todo, valiente y animoso", mientras que "la doncella mora", Daraja, representa en su perfección el brillante código de la femineidad característico de la nobleza granadina en la última fase de su refinada cultura–, se destacan, significativamente, las mismas que Felipe II, en su fatal ordenanza del año 1566, había exigido, bajo la amenaza de severas penas, a los habitantes de la Alpujarras, como única posibilidad para ellos de acceder al derecho de seguir viviendo según las leyes del Estado unitario. Ozmín se muestra, en efecto, "tan diestro en la lengua española, como si en el riñón de Castilla se criara y hubiera nacido en ella", en lo que le iguala su hermosa novia, cuyo dominio de la lengua castellana es tan elegante que "con dificultad se le conociera no ser cristiana vieja"[50].

Indudablemente, al incluir este cuento orientalizante[51] en el libro de la vida de un converso como es el pícaro, el intento del también converso Mateo Alemán tiene que haber consistido necesariamente en recomendar a los representantes del poder real de la época –quizás al joven sucesor del riguroso Felipe II, en particular– que acogiesen con los mismos sentimientos afectuosos que demostraron los Reyes Católicos hacia la noble pareja mora a estos humildes descendientes suyos que son los moriscos, deseosos de adaptarse perfectamente, según Guzmán, a las exigencias de la sociedad monocultural y absolutista[52]. No hay, pues, en realidad, ninguna oposición de principio entre, por un lado, el tono idealizante y sentimental del cuento granadino y, por otro, el carácter "realista" y moralizante de la vida picaresca que lo encierra, que sería su macrocosmos narrativo[53]. La "recepción" entre

49. Cf. Mateo ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, ed. de José María Micó, Cátedra, Madrid, 1987, Tomo I (Libro I, cap. VIII), p. 259.

50. *Ibídem*, I, pp. 216-217.

51. Un aspecto no menos "oriental" de este cuento como es su inspiración temática y narratológica en la novela bizantina lo encontramos en el estudio de Donald MCGRADY, «Heliodorus' Influence on Mateo Alemán», *Hispanic Review*, 34, 1966, pp. 49-53.

52. Para Michel Cavillac, en el mismo hecho de la "integración" de Guzmán en la cultura de los cristianos viejos conseguida a través de la conversión, se podría ver, además, el reflejo idealizado de una sociedad abierta y dispuesta a la Alteridad, de forma parecida a la *Monarquía Perfecta* que Cellorigo veía resuelta con el reinado de los Reyes Católicos (Cf. *Marchands et gueux dans le 'Guzman de Alfarache', 1599-1604*, Institut d'Etudes Ibériques et Hispano-Américaines de l'Université de Bordeaux, Bordeaux, 1983, pp. 335-337).

53. Para Hortensia Morell también la historia de Ozmín y Daraja está estrechamente emparentada con el relato picaresco *Guzmán de Alfarache*: "... es producto de la perspectiva picaresca

el público de la linda parábola granadina podría, sin embargo, revelarse como bastante alejada de las intenciones de su autor, sobre todo porque, a pesar de sus múltiples "virtudes", los protagonistas de la novelita ofrecen menos posibilidades a sus lectores de identificarse con ellos que sus antecedentes literarios. Como ya observaba M.S. Carrasco Urgoiti, "la relación entre moros y cristianos aparece menos ennoblecida en 'Ozmín y Daraja' que en el *Abencerraje* o en Pérez de Hita, pues los enamorados engañan a sus protectores cristianos, que, por otra parte, no tienen ningún rasgo de generosidad semejante al de Rodríguez de Narváez o al maestre de Calatrava"[54].

Aunque aparentemente estas obras novelísticas se presenten con abundantes elementos "maurófilos", su contexto cultural popular conllevaba, ya durante los últimos dos decenios previos a la expulsión de los moriscos, ordenada por Felipe III en 1609[55], una no menos numerosa variedad de figuras negativas y constelaciones burlescamente difamatorias tanto respecto al mito del moro noble como a la realidad vital de los moriscos contemporáneos. Sería, pues, extraño, que tales tendencias discriminatorias no hubieran favorecido también una lectura más o menos apologética, por parte cristiana, de aquellos ejemplos de perfecta adaptabilidad mora/morisca presentados en las obras de los autores conversos mencionados.

Paralelamente a la impresionante ola de popularidad que caracteriza la recepción de algunas de estas novelas –como, por ejemplo, la *Historia de los bandos de los Zegríes y Abencerrajes*, que alcanza, sólo entre 1595 y 1600, las seis reediciones–, sus sublimes héroes de virtud y refinado amor cortés ya han descendido al mundo variopinto de los romances, bailes, canciones y fiestas populares, de donde pasan a alimentar el imaginario erótico-sentimental de un colectivo ávido de "desrrealización". Se mezclan con los heroicos protagonistas de las guerras fronterizas y, a través de los "pliegos sueltos", se introdujeron también en los extraordinariamente populares florilegios del *Romancero nuevo* que brotan durante toda la segunda mitad del siglo XVI[56]. Ya en el año 1579, un cierto Jusepe de las Cuevas "se obligó por escritura con la villa de Madrid de hacer una danza en que se representó

---

del narrador en su intento de transformar el 'hermoso sueño' de conciliación social que la última obra representa, acercándola a su experiencia vital conflictiva" (cf. «La deformación picaresca del mundo ideal en *Ozmín y Daraja* del *Guzmán de Alfarache*», *La Torre*, 89-90, 1975, pp. 101-125, esp. 105).

54. Cf. *El moro de Granada*, p. 70. También Donald McGrady señala otras significativas diferencias con la novela del *Abencerraje*, cuyas "falsas idealizaciones renacentistas" se habrían convertido aquí en "dimensiones puramente humanas" (cf. «Consideraciones sobre *Ozmín y Daraja* de Mateo Alemán», *RFE*, 48, 1966, pp. 49-53).

55. Sobre el tenso clima ideológico de estos años véase Roger BOASE, «The Morisco Expulsion and Diaspora: An Example of Racial Intolerance», en *Cultures in Contact in Medieval Spain. Historical and Literary Essays Presented to L.P. Harvey*, edited by David Hook and Barry Taylor, King's College, London, 1990, pp. 49-53.

56. Cf. nº 37. Para más detalles véase F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", pp. 85-94.

la batalla de Rodrigo de Narváez con el moro Abindarráez para el día del Santísimo"[57]. De manera análoga, el joven Lope, como él mismo sugiere en la última parte del *Peregrino en su patria* (1604), pretende haber escrito, a partir de la *Diana* de Montemayor, una comedia titulada *Abindarráez y Narváez*, cuya temática parece haber utilizado más tarde para *El remedio en la desdicha* (publicada en 1620 dentro del tomo 13 de sus *Obras*). De entre sus seis "comedias de moros y cristianos" destaca, significativamente, su obra más temprana, que lleva el título de *Los hechos de Garcilaso de la Vega y el moro Tarfe* (1596-97)[58]. Mientras que a partir de los años 80 del siglo XVI los Abindarráez, Jarifas, Ozmines, Darajas y sus nobles granadinos semejantes se convierten en los protagonistas más simpáticos del folclore hispánico, y las intrigas de sus amores y celos en la materia privilegiada para los sueños erótico-sentimentales de las jóvenes generaciones[59], los poetas "de vanguardia" comienzan ya, sin embargo, a burlarse de estos estereotipos, tan de moda en el imaginario exótico popular. No hace falta esperar a la ferozmente brillante "confesión morisca" que el más astuto descomponedor de clichés barroco, Francisco de Quevedo, escribe en pleno proceso de expulsión de los moriscos –"Yo, picador, macho herrado, macho galopeado, me confieso a Dios barbadero y a soneta María tampoco..."–[60], para asistir a tales inversiones paródicas de los mitos e ideales del imaginario folclórico contemporáneo. Así, ya Góngora, en su famoso romance de 1586, "Triste pisa y afligido", se complace en acumular sobre su víctima, "el ausente de su dama, / el desdichado Zulema, / moro alcaide, y no vellido", una serie de epítetos que obtienen su valor paródico no solamente por las burlas conceptistas con las que se divierte su autor: "el moro idiota", "el hideputa", "moro más gemido que el eje de una carreta"[61]. La imagen del morisco entre los contemporáneos de-

57. *Ibídem*, pp. 83-93.

58. Indicaciones dadas a partir de la "Nota preliminar" de Federico Carlos SÁINZ DE ROBLES a las *Obras Escogidas* de Félix Lope de Vega Carpio, tomo III (*Teatro*), Aguilar, Madrid, 1974, pp. 1211-1212. Cf. también Gisela LABIB geb. REUPCKE, *Der Maure in dem dramatischen Werk Lope de Vega's. Ein Beitrag zu dem Problem: der Maure - eine literarisch stilisierte Fiktion oder historische Wirklichkeit?*, Tesis doctoral, Hamburgo, 1961.

59. Como señala Lope en la *Silva IV* de su *Gatomaquia* (1634), los nombres de Fátima y Jarifa se han convertido en sinónimo de novias celosas: "... ni Fatima y Jarifa / por el abencerraje Abindarráez / (...) así celoso amor las provocaba". (Lope DE VEGA, *La Gatomaquia, Obras escogidas*, II, ed. F.C. Sáinz de Robles, Aguilar, Madrid, p. 911). Cf. también Amelia GARCÍA VALDECASAS, «El sentimiento amoroso en el romancero morisco. Algunos aspectos en los romances moriscos de las *Fuentes del Romancero general*», en Pedro M. PIÑERO, Virtudes ATERO, Enrique J. RODRÍGUEZ BALTANÁS y María Jesús RUIZ (eds.), *El Romancero. Tradición y pervivencia a finales del siglo XX*, Fundación Machado-Universidad de Cádiz, 1989, pp. 303-314.

60. Francisco de QUEVEDO Y VILLEGAS, «Confesión de los moriscos», en *Obras Completas*, I, ed. de Felicidad Buendía, Aguilar, Madrid, 1958, p. 101.

61. Luis de GÓNGORA, *Romances*, ed. de Antonio Carreño, Cátedra, Madrid, 1985², pp. 167-168. De la misma manera el poeta cultista se burla de los amantes de la mitología greco-latina más populares en su época, como por ejemplo, Hero y Leandro o Apolo y Dafne. Véase a

fensores de la "limpieza de sangre" no difiere mucho de ésta. Así, Lope de Vega insiste ya en su obra juvenil *La Dorotea* (publicada en 1632), sobre la discriminación social que le esperaría a una mujer con un típico nombre morisco: "Mira tú si yo fuera agora Jarifa Rodríguez o Daraja González, mujer de Zulema Pérez o de Zacatín Hernández, ¿qué fuera de mi? Pues era cierto que había de llevar esta desdicha al infierno, envuelta en una almalafa"[62]. Es necesario indicar aquí que los enamorados burlados Zaide y Gazul, sobre cuyos infortunios suele proyectar el propio Lope en sus romances las trivialidades de su turbulenta relación con Elena Osorio, no contribuyen tampoco a restaurar la idealidad del mítico "moro noble" de Granada. El desenfreno violento del celoso Gazul, que de un solo golpe y sin proferir ni una sola palabra mata a su rival el mismo día de la boda de su enamorada[63], ilustra, por el contrario, cuán lejos se encuentra el comportamiento de estas figuras de romance del código de amor renacentista tal y como había sido creado por el anónimo autor del *Abencerraje*. Socialmente, los protagonistas de romances se sitúan al mismo nivel que estos representantes folclóricos de la tipología morisca con los que ciertos romances populares sustituyen a sus ilustres antepasados granadinos: "Están Fátima y Jarifa / vendiendo higos y pasas, / y cuenta Lagartu Hernández / que danzan en el Alhambra..."[64].

Teniendo en cuenta que los lánguidos romances y canciones "del moro Abindarráez con las de su dama Jarifa" han llegado a formar parte, según las observaciones de Cervantes en su novela ejemplar *El celoso extremeño*, del acervo poético-musical típico de los *virotes* e incluso los esclavos negros y otros "morenos" marginalizados, –los cuales se sirven de ellos para expresar sus reprimidos deseos de amor y libertad–[65], no es difícil imaginar el desprecio social que pudo rodear también a los propios protagonistas de estas canciones. Tales tendencias vienen confirmadas por las feroces difamaciones que, contra la "morisca canalla" lanzan Cipión y Berganza en el *Coloquio de los perros*, a cuyos ojos "...España cría y tiene en su seno tantas víboras, como

---

este propósito Robert BALL, *Gongora's Parodies of Literary Convention*, Ph.D. Yale University, 1976, y André STOLL, «Des usages de l'Antiquité dans l'Europe moderne», en Antoine COMPAGNON y Jacques SEEBACHER (eds.), *L'Esprit de L'Europe*, tomo III, Flammarion, Paris, 1993, pp. 151-165, esp. 156-158.

62. LOPE DE VEGA, *La Dorotea*, ed. de Edwin S. Morby, Castalia, Madrid, 1980, p. 485. *Almalafa* es uno de los vestidos largos hasta los pies que llevaban las moriscas.

63. En el famoso romance "Sale la estrella de Venus", vv. 81-84, dice: "Delante del desposado / en los estribos alzóse, / arrojóle una lanzada / de parte a parte pasóle..." (LOPE DE VEGA, *Poesía selecta*, ed. de Antonio Carreño, Cátedra, Madrid, 1984, p. 150).

64. *Romancero general (1600)*, ed. de Ángel González Palencia, C.S.I.C., Madrid, 1957, Tomo I, nº 329, p. 220.

65. Se trata del holgazán sevillano Loaysa que, disfrazado, consigue "seducir" al negro Luis con sus "romances de moros y moras": "...sé todas las del moro Abindarráez con las de su dama Jarifa (...), con las de la zarabanda a lo divino, que son tales, que hacen pasmar a los mismos portugueses..." (Miguel DE CERVANTES, *Novelas ejemplares II*, ed. de Harry Sieber, Cátedra, Madrid, 1987[9], pp. 107-109.

moriscos..."[66]. Una vez que las encantadoras princesas de la lejana Granada se han transformado en alegres bailadoras moriscas, sus galanes caballerescos en vendedores ambulantes de frutas exóticas, y ambos, en modelos con los que se identificaba el sentimentalismo erótico de los esclavos, no es de extrañar que sean utilizados fácilmente como objeto de burla por sus nuevos maestros, como demostrarían los siguientes versos encontrados en el *Manojuelo de romances* de Gabriel Lobo Lasso de la Vega (1601):

"...Acompaña a Abenámar, / que en la torres de Lodones
con cuatro cargas de trigo / ha de allegar esta noche;
Celín Gazul, con almendras, / Audalla, con miel y arrope;
y con turrón de Alicante, / Sarracino por su parte;
con pasas y arroz, Azarque; / Muley, con melocotones;
Muza, con peras vinosas / para proveer la Corte,
donde un mozo de despensa / le dará cincuenta coces..."[67].

Las burlas que aparecen aquí sobre el pequeño mundo artificioso de los moriscos no representan, sin embargo, más que una ínfima parte del imaginario apologético del público contemporáneo, cuyas aspiraciones profundas aparecen expresadas con más radicalidad, por ejemplo, en el siguiente poema, tomado del *Romancero general* de 1600, puesto que éste ilustra la usurpación total de las glorias del pasado árabe de Granada por la cultura de los nuevos maestros cristianos:

"...Si es español don Rodrigo, / español fue el fuerte Audalla,
y sepa el señor Alcaide / que también lo es Guadalara.
Si una gallarda española / quiere bailar doña Juana,
las zambras también lo son / pues es España Granada (...).
No es culpa si de los moros / los valientes hechos cantan,
pues tanto más resplandecen / nuestra célebres hazañas,
que el encarecer los hechos / del vencido en la batalla
engrandece al vencedor, / aunque no hablen de él palabra..."[68].

Una vez absorbidas las grandezas –tanto mítico-ficcionales como históricas– de la cultura de los vencidos, y transformados sus ideales en el folclore de los propios moriscos u otras capas marginalizadas de la sociedad, el terreno parece preparado para excluir definitivamente al Otro real del conjunto nacional. La extraordinaria popularidad que alcanzaron las derivaciones del mito renacentista del "moro noble" en la literatura de "consumo",

66. *Ibídem*, pp. 349-350.

67. *Manojuelo de romances* (Zaragoza, 1601), ed. de E. Mele y A. González Palencia, Madrid, 1942, p. 29. Cf. también M.S. Carrasco Urgoiti, «Vituperio y parodia del romancero morisco en el romancero nuevo», en *Culturas populares: diferencias, divergencias, conflictos*, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 115-138.

68. *Romancero general*, I, nº 331.

y, sobre todo, en las amplias y variopintas escenas del folclore no pudo, por supuesto, impedir la ejecución de la fatal ordenanza de expulsión de los moriscos promulgada en 1609. Pero, ¿no la habría, por el contrario, más bien favorecido? Para saberlo sería necesario descender hasta las "cámaras oscuras" del imaginario colectivo de la época, en las que se gestaron los modos de "funcionalizar" los cifrados conceptos de la literatura tanto como los rituales simbólicos de la cultura popular. En este terreno "arqueológico" nos queda, sin embargo, mucho por hacer todavía.

LAS "ALGUACÍAS" MÁS ANTIGUAS EN LOS MANUSCRITOS DE OCAÑA (TOLEDO)

Carmen A. Martínez Albarracín y
Joaquina Albarracín Navarro

Entre los manuscritos en lengua romance, descubiertos en Ocaña (Toledo) en el año 1969[1] se encuentran dos libros escritos en lengua castellana toledana que usaban los mudéjares.

El término alguacía lo encontramos en textos aljamiados. Así en J. Ribera y M. Asín[2], pág. 311, *alguacía* 'el encargo', en cambio en textos romances no aljamiados, como son las Leyes de Moros castellanas del siglo XIV[3], figuran las formas alguacé 'albacea o fiador de una transacción comercial' y como variante alguacé. Como es sabido, la forma castellana *albacea*, escrito alvacea, se registra ya en documento toledano de 1205, Corominas, DCELC, I, pág. 81[4]. El étimo árabe al-wasīya 'cosa encargada en testamento, de la raíz wasà 'encargar', 'hacer testamento'. El término abstracto árabe wasīya, figura en Freytag, IV[5], pág. 475; véase Dozy, Supplements, II, pág. 815a[6]. La forma alguacía con el significado de 'precepto, encargo', nos ofrece,pues, primera documentación en el habla toledana de finales del XIV.

---

1. Juan MARTÍNEZ RUIZ y Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO, «Libros árabes, aljamiado-mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)», en *Revista de Filología Española*, LV, 1972, pp. 63-64; Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO y Juan MARTÍNEZ RUIZ, «Glosas aljamiadas romances en un manuscrito árabe inédito de Ocaña (Toledo)», *XVI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas*, Palma de Mallorca, 1980; Juan MARTÍNEZ RUIZ y Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO, «Farmacopea en La Celestina y en un manuscrito árabe de Ocaña», en *Actas del I Congreso Internacional sobre la Celestina*, Barcelona, pp. 409-425; Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO, «El sello de Salomón en uno de los manuscritos árabes inéditos de Ocaña (Toledo)», *I Congreso Internacional de las Tres Culturas*, Toledo, 1983, pp. 105-115.
2. J. RIBERA y M. ASÍN, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.
3. *Memorial Histórico Español*, V, Madrid, 1853, pp. 205 y 208.
4. Joan COROMINAS, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, 1954, 4 vols.
5. Georg Wilhelm FREYTAG, *Lexico Arabigo-Latinum*, 4 vols., Halle, 1830-1837.
6. R. DOZY, *Suppléments aux Dictionnaires Arabes*, 2 vols., Leyden, 1881.

La forma albacea con el WAW árabe reproducido por B y no por GU, según es normal en castellano, la explica Corominas, loc. cit., por entrada tardía de dicho vocablo en el castellano común, se podría también explicar dicha diferenciación por motivos semánticos para evitar la confusión entre dos términos del mismo étimo árabe. De todas formas, todavía en el siglo XVI, el zamorano Dr. Villalobos, cita albaceha entre las palabras moriscas con que " los toledanos ensucian la palideza de la lengua castellana".

Estas alguacías, en el sentido de 'consejos', 'encargos' de los manuscritos de Ocaña son copia de otros manuscritos más antiguos, y probablemente son traducciones de textos árabes, conservan su escritura y lengua árabe en el nombre de Allāh, comienzos de suras y expresiones coránicas.

Uno de los libros de Ocaña es el mejor conservado, aunque acéfalo, ya ha sido estudiado[7]. Las páginas son de papel de algodón grueso, escritura gótica tardía, tinta de lana tamaño 22,15 cm. Solamente quedan unas hojas sueltas que son los folios 17v, 18r y 18v que están en estudio.

El otro libro es en la actualidad, un conjunto de hojas sueltas en mal estado de conservación, parece ser que faltan bastantes, pero a pesar de esto hemos podido agruparlas en tres apartados:

A) Parecen las más antiguas, en el castellano lleva de vez en cuando frases escritas en lengua árabe y con el alifato.

B) Las hojas sueltas van ordenadas con números romanos.

C) Escritas en castellano solamente.

Vamos a ocuparnos del apartado A) Hojas sueltas escritas en castellano con frases intercaladas en lengua árabe con grafemas árabes y a continuación la traducción anteponiendo "Que quiere dezir"...

Dada la diversidad de consejos hemos creído conveniente clasificarlos por materias:

1. *Lectura coránica*. F.9r.1-3. Quien leyere la açora de as-samā wa at-tarīq (LXXXVI 1) quando se echare a dormir...

Quien leyere *tabaraka* ... en el Corán tabāraka aparece en las azoras (VII, 52 XXV, l,ll,62, LV,78 y LXVII, l). En el sentido de '¡Bendito sea!'.

2. *Normas de conducta*. Podemos dividirlas a su vez en: Moral, higiene y relaciones matrimoniales.

2.1. Moral

–F. 6r. 9-13. Guarte posar cabo los muertos, que ellos no nombra *Allāh* sy non en lo que atañe al mundo, dixo ¿Quién son los muertos? ¡O mensajero

7. Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO, «Unas "alguacías" de Ocaña (Toledo), en el marco de convivencia de las tres Culturas», *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las tres culturas* (Toledo 1983), Toledo, 1985, Tomo II, pp. 165-178; id., «Toledano medieval e hispanoárabe en unas alguacías mudéjares de Ocaña (Toledo)», *II Congreso de Historia de la Lengua Española*, Madrid, 1992, pp. 917-929.

de Allāh! Dixo, los rricos, que son la conpaña deste mundo, que tienen sus coraçones en él, estos son los perdidos.

–F. 6r. 13-17. Sey sabio e deçiplo, e pregunta por tu ley, e non seas como dixo *Allāh* e dixo el anabi, la salvaçión sea sobre él, que el que non sabe nyn aprende, nyn demanda a los sabios por su ley, está y es perdido.

–F. 6v. 23-26. Non aconpañes al bevedor del vyno que es maldito, e será penado, nyn aconpañes al que non quiere pagar el azaque, que será llamado en el poderío de los cielos enemigo de *Allāh*.

–F. 7r. 12-14. Quien coje a otro a soldada e non le paga, abaxa *Allāh* su obra, e yo seré su acusador.

–F. 7r. 25-28. Non crio *Allāh* testalmiento como la lengua, que por ello entrará la persona en el aljana, e por ello entrará en gihanam por ende aprisiónala que es perro rrabioso.

–F. 10v. 5-6. Guarte del mençojero que en el aljana non ay mençojeros.

–F. 10v. 6-15. Guarte del azine que ay en ello seis males, tres en este mundo e tres en el otro. Los tres de este mundo que presara la muerte e destruye el arrisque e desafuzia la riqueza, e las tres del otro mundo es la prena e la ira del Señor, la turança en el fuego.

–F. 10v. 15-22. Guarda esta alguaçia ca Gibril ma mortró e me castigó con ella, la salvaçión de *Allāh* sea sobre él, e dixo ya Aly *yā ʿAlī* tú eres comigo como era com Muça, salvo que después de mí non hay anabi e yo te castigo oy con esta alguaçia la qual sy guardaras cunplieras serás loado e morrás cayahyd e rebivarte a *Allāh* el día del juyzio al faqui e sabio.

–F. 11r. 6-8. Non syguas plazer nin gozo que non cata a los gozosos e más sigue la tristeza e el lloro que *Allāh* ama al triste.

–F. 11r. 15-17. Sey de justo pagado que *Allāh* ama a los que son asy.

–F. 11r. 17-23. Guarte de la hazalejería que la hazalejería es como el fuego en la leña e la hazalejería (papel roto) ley es más estendida sobre mi alma que el movimiento de la ormiga en el cuerpo prieto e en la noche estará la hazalejería, es la descreencia menos menor porque dixo Allāh el Alto quien tiene fuzia de parecer ante *Allāh* fará buenas obras e non ponga aparçero con *Allāh*.

–F. 12v. 11.12. Demanda menester al de cara pagada e son vergonçosos que dado bien asta en la xoguença.

–F. 12v. 12-16. Los que demandan al mundo aquello que an menester cerca lo neçesario e non más, éstos tales pasarán la puente del Açirate como el relámpago presuroso e es *Allāh* de ellos pagado e non sañoso.

–F. 12v. 18-20. Quien da de comer al muçlim fasta que sea farto escrevirele ante *Allāh* mill gualardones e perdonarle a Allāh mill pecados.

–F. 13v. 15-18. Darás açalem a quien encontrares de los muçlimes e escrivirte an a ti por cada açalem treynta alhaçanas quando será el syervo en

los aprietos de la muerte sus coyunturas darán açalem unas a otras, así el caballo blanco sobre el prieto.

–F. 13v. 27-30. Faz buen debdo a tu pariente aunque te faga mal debdo porná *Allāh* bendición en tu vida e endereçarte a tu ley ca el que faze mal debdo a su pariente es mal de ti por dicho de *Allāh* que dixo ataja es a vosotros.

2.2. Higiene

–F. 6v. 23-25. Non aconpañes al bebedor del vyno que es maldito e será penado.

–F. 6v. 25-26. Nin comas al logro que el que lo come guerreale *Allāh*.

–F. 9v. 5-6. Come con tres dedos que el axaytán come con dos.

–F. 10v. 1-2- Come el azeyte e úntate con ello e non se te açercará el axaytán. Desayúnate con la sal cada mañana ca ello ay melezina para setenta enfermedades de la primera es la lepra e el abaras.

–F. 11r. 12-15. Non te mondes los dientes con palo de arrayhan nin de granado que en cada palo de ellos ay tacha más usa fregar la boca con nuez que por ello hay veynte e quatro alfadilas en el cuerpo e en la ley.

–F. 12v. 6-9. Muncho dormir amata el coraçón e acarrea olvidança, e muncho reyr amata el coraçón e quita claridad de la cara e muchos pecados endureçen el coraçón e trae la arrepentençia quando non aprovecha. Sigue la astenençia que non hay cosa amarga como la pobreza.

–F. 13r. 3-11. Quien come lo helel apura su alma e adelgaza su alma e su coraçón e lloran sus ojos de *Allāh* e non está aprtado del, e quien come lo dubdoso está en su ley dubdoso e adolma su coraçón, e quien come lo haram muere su coraçón e çerçena su ley e enflaqueçerrenydad e non oye Allāh su rrogaria.

2.3. Relaciones matrimoniales

–F. 17r. 23-29. Duerme con tu muger en la noche del lunes e será la criatura leedor e la noche del martes será la criatura farta e contenta e la noche del jueves antes de adohar será la criatura sabia que fará buenas obras e fuyrá el axaytán de él, e la noche del viernes será de buena vida puramente e obedeçerá a *Allā* e el día del viernes será la criatura de buena ventura e morrá en fi çabily lahy.

–F. 17v. 1-4. Cuando te naçiera fijo di la el alyca que es el levantar el açala e con esto non le dañará el axaytán.

–F. 18v. 1-3. Quando entrares con tu novia descalçala e lava sus pies e derrama el agua por los rrincones de casa e meterá *Allāh* en tu casa bendición e piedad.

–F. 18v. 3-7. Manda a la novia que non coma en los syete días de la boda vinagre nyn leche nyn culantro nyn mançanas agras porque estas cosas viedan el engendramiento e viedan la flor.

–F. 18v. 8-10. Quando entrares con tu novia atrae tu mano por su cabeça e lee el açora de *idā waqa'ati.*

–F. 18v. 16. *ida waqa'ati e lewa elahukum* fasta *jalidūna* e di: Señor dame en arrizar de ella fijos buenos que cunplan tus mandamientos e se desanparen a ti, e dame con ella buena abenençia e muncho arrizaque de helel, que tú eres oidor e sabio e sy asy lo fizieres darte a *Allāh* de ella tanto bien e arrizaque que non lo puedes saber otro saber sy non *Allāh.*

–F. 18v. 17-19. Non te ayuntes con tu mujer fasta que digas: *bismi Allāhi el-rahman el rahīm* que quiere dezir: en el nonbre de Diod el piadoso de las gentes el piadoso de los creyentes e sy non lo dixeras el diablo será aparçero en los fijos que obieres.

–F. 18v. 20-22. Non fables quando durmyeres con tu muger sy non esto faría que fuese muda la criatura que entonces se engendrase.

–F. 18v. 22-25. Non duermas con tu mujer estando sañosa sy non esto faría ser desobediente la criatura que engendrase e albaracada e tiñosa.

–F. 18v. 26-28. Non duermas con tu muger so árbol que lleva fruto e que tenga fruta porque la criatura que ally se engendrase sería femenina de los que pareçen a las mugeres en sus maneras.

3. Oración

–F. 6r. 20-22. Faz complidamente tu alguado e demanda perdón a *Allāh*, e non gastes muncha agua. Quien fará açala sobre Muhamad e después de su alguado que diga: Allahumma salā Muhamad wa 'alā ālā Muhamad. Que quiere dezir: Apiade *Allāh* sobre Muhamad e sobre los de Muhamad, esparçiará *Allāh* su coraçón e oirá su rogaria.

–F. 6r. 26-30. Guarada el açala de adohar en camino o en villa, que al día del juyzio oyrán que diránençima de las alturas del aljana, o fazedores del açala de adohar, entrad en el aljama e avras tanto gualardón como

–F. 6v. 1-19. Como ay fueses *al-haŷ* a la cademe non tiene cobdiçia de fazer açala con el aljama ay non el mal creyente falso, encubierto aborreçido de *Allāh*. Da açala con el aljama es ante *Allāh* como el açala de las almalaycas en el çielo segundo e ve tenprano a la açala porque fagas açala en el açafe primero que es ante *Allāh* como los açafes de las almalaycas. Quando quisyeres alguna cosa rruega a tu señor que te escosga lo mejor e después contentate con lo que te fuere escojido, e serás de los bianaventurados es este mundo e en el otro.

Quien menoscaba a la açala e la apocare menoscabarle a Allāh en los alcançamientos de gusanos de gihanam. Faz çobhe quando esclareçiere e alayxi después de puesto el sol quanto durare ordeñare una rres e detarda el çahor que aquello es de las obras de los profetas e de los buenos, asy me castigó Gabril, la salvación sea sobre él.

–F. 6v. 20-23. El syervo es amado quando está en su açajda que quiere dezir: Señor, yo fiz mal e adolme mi alma, por ende demandote perdón que non ay perdonador synon tú.

–F. 7r. 5-12. Quando fizieres açala, tiende tus manos en derecho de tus pechos, e non las alçes en derecho de tu cabeça e rresponderá *Allāh* a tu rrogaria, nin leas rrezio en tu rrogaria, nin sea fecha de rrezu ante la gente porque aquello lleva el açala de la gente. Desque paresca la ora del açala aparejate luego para ella e guarte non te ocupe el axaytan, e quando te viniere a la voluntad el bien fazae non lo detardes ay non el axaytan te lo quitará de la voluntad.

–F. 7v. 4-16. Quien dixere cada día veynte e çinco vezes (renglón sin escribir) que quiere dezir: Demando perdón a Allāh por my e por mi padre e por todos los muçlimes e muçlimas e creyentes e creyentas, los bivos dellos e los muertos escrevirle an de los çercanos de *Allāh* e de los buenos servydores. Quien dixere cada día dies vezes (espacio en blanco) que quiere dezir estas palabras non ay otro señor sy non *Allāh* ante toda cosa e non ay otro señor sy non *Allāh* después de toda cosa non ay otro señor sy non *Allāh*, el firme, el estable para syempre jamás nuestro señor Allāh, El feneçera a toda cosa alcançará en gualardón por dezir estas palabras non quedará almalayca en el çielo que non demande perdón para él sesenta myll vezes. Quien dixere cada día veynte vezes (espacio en blanco) Que quiere dezir estas palabras Señor pon bendición sobre mí en la ora de my muerte e después de my muerte alcançará por gualardón que non le tome *Allāh* cuenta de sus pecados el día que ... mades a las gentes por las graçias que vinieren.

–F. 9r. 10-26. Quando te acostares demanda perdón a *Allāh* e faz açala sobre my e di: *subḥana Allāh wa biḥamdihi wa lā ilaha ilā Allāh wa Allāh akbar wa ḥawlā wa lā quwata ilā biIllāhi il' aliyu el- 'aẓīm* que quiere dizir estas palabras: Bendito sea *Allāh* e loado sea *Allāh* e non ay señor synon *Allāh* e *Allāh* es el mayor e non ay mouimyento e fuerza sy non en *Allāh* el alto e el alto e el grande. Cuando vieres la luna dirás tres vezes: *lā ilaha ilā Allāh wa Allāhu akbar*, que quiere dezir: non ay otro señor synon *Allāh* e *Allāh* es el mayor. Quando te acaeçiere algún fecho grande di: Señor yo te demando por la honra de Muhamad e de los de Muhamad, que me muestres e me apiades más piadoso de los piadosos, e dixo ya Aly quien son los tuyos o mensajero de Allāh dixo todo bueno. Non entres en la cama fasta que digas: Señor yo te demando del bien que es en ella e defiendome contigo del mal que es.

–F. 9v. 1. en ella.

–F. 9v. 26-30. façer las çinco açalaes en el aljama. Cada día que amaneçe en el mundo castiga el día al omme omme e le dize: fijo de Adam yo soy día nuevo e te castigo sobre tu obra, por ende mira lo que fazes entre tu día e la noche así mesmo.

–F. 12v. Al que faze *Allāh* alguna graçia e la agradeçe quando alguna trebulança le viene, e es paçiente quando engaña la voluntad e peca, éste tal entrará en el aljana por qualquiera puerta que quisyere.

–18-20. E quien da a comer al muçlim fasta que sea farto escrevirele an ante *Allāh* myll gualardones e perdonale a *Allāh* myll pecados.

–F.12r. 1-9. Qieren dezir estas palabras, loado sea *Allāh* ante toda cosa e loado sea *Allāh* después de toda cosa, e loado sea *Allāh* el firme durante por syempre es nuestro señor, él feneçerá a toda cosa e loado sea *Allāh* en toda guisa. Quien fará açala sobre Muhamad çien vezes cada día que diga cada vez *Alhuma ṣalā 'alā Muhamad wa 'ala elā Muḥamad*, que quieren dezir estas palabras Señor apiada sobre Mehamad e quien las dixere perteneçela alcançarla rrogaria la rrogaria el día del juyzio.

–F. 12r. 21-25. Faz açala de noche syquiere quanto durare en ordeñar una res que dar arracas de dentro de la noche es mejor que myll de día. El que fiziere açala de noche es el que tiene mejor cara de día.

–F. 12v. 23-28. Cuando dixeres *Allāhu akbar* para fazer la açala lançarás las manos e espaçe entre tus dedos e alça tus manos e onbros e quando arracares por tus manos en derecho de tus rrodillas e tus dedos llegados e quando estuvieres en pie ley en tu açala e pon tu mano derecha sobre tu ysquierda en tus...

–F. 13v. 23-27. Quando loares a ti en tu casa dirás Señor pon mejor de lo que piensan e non me prendas con lo que dizen, perdóname con lo que non saben e con esto vencerás al axaytán para qur te pagues de ti.

4. Prácticas religiosas

–F. 7r. 1-4. Ayuna el mes de arramadán con seys días del mes de xaagual escrevirle an tanto gualardón como sy ayunase todo el tiempo.

–14-17. Sabe que por syete bienes que son al omme cobdiçio Gibril, la salvaçión sea sobre él, cobdiçioso de los ommes fazer las çinco açalaes con el aljama e con el alfaquí e posarse cabo los sabios...

–28-31. Ayuna los días blancos que son en cada luna, el terzeno o el catorzeno o el quinzeno, e enblanqueçerá *Allāh* la cara del que los ayunare el día del juyzio e averá tanto gualardón como sy ayunase.

5. Religión

–F. 6r. 4-8. Quando te honrrare *Allāh* con quatro cosas, non te falleçerá nada, que uses veda en tu fabla, e guardes las encomendanças, e seas franco de alma e fanbriento de vientre.

–F. 6r. 8-9. Busca los bienes de Allāh lo halel deve todo muçlim.

–F. 7v. 1-4. Quien sirve a *Allāh* syn saber e syn entender a donde (papel roto) la adoba, es como el ciego que anda por el campo syn adestrador, entre cardos e piedras.

–F. 10r. 1-5. El mal creyente se pareçe en tres cosas, usa la mentira en sus razones e quebranta la promesa que promete e engaña al que en él se enfía e non le aprovecha el castigo.

–F. 12r. 9-17. La ley es la que desengaña *Allāh* al mensajero e a los muçlimes. Ya Aly *yā 'Alī* la ley es toda xoguençia que guarda la cabeça e los sentidos que son en ellos que son de pecar, los ojos e los oydos e la lengua e el vientre que entiendese lo del vientre lo que nos manda guardar del aziner e de comer lo vedado, es comer lo vedado comer lo demasiado que también lo pone la ley por haram comer las otras viandas que pone la ley por haram.

–F. 12r. 17-18. Las cabeças del juiçio de *Allāh* es el callar salvo en nonbrar a *Allāh* que es el bien todo.

–F. 12r. 18-21. Seys cosas son de parte del axaytan, el bostezar el gomytar el escopir e la sangre de las matrizes e el estornudar e el sueño en al majid.

–F. 12r. 27-28. El muncho demandar perdón es fuerte castillo para defender del fuego a los arrepentidos.

–F. 12v. 20-22. *Allāh* judga sobre sus syervos los que quiere por ende quien se contenta para El es la contentaçión e quien se ensaña para El es la saña.

–F. 12v. 23-28. Quando dixeres *Allāhu Akbar* para fazer açala lançarás las manos e onbros e quando arracares por tu manos en derecho de tus rodillas e tus dedos llegados a quando estuvieres en pie ley en tu açala e pon tu mano derecha sobre tu ysquierda en tus...

–F. 13r. 11-16. Quando se ensaña *Allāh* da su syervo dale arrizque e algo de haram e quando se enfortaleçe su saña con él dos axaytanes que se lo sacasen e le aparten de la ley e ponga su coraçón en el mundo e tiene en poco el pecado diziendo *Allāh* es el Perdonador Pyadoso.

–F. 13r. 16-30. Quando ama *Allāh* al syervo de tarda su rogaria e dizen las almalaycas Señor responde a tu syervo el qreyente. Dize *Allāh* el alto, dexad a mi syervo ca non soes vosotros mas piadosos que yo, ya respondía a su rogaria e a su omillaçión que yo soy sabidor con él.

Ya Aly *yā 'Alī* por ventura muere el creyente e non es conprado su menester a él es como el que llamó a las gentes a buen camino de guiamiento él e los otros que lo siguen, con él alcançará gualardón de buen con él alcançará gualardón de buen gramyento e buen camino e de quantos lo paguen e non mengüe cosa del gualardón.

Ya Aly *yā 'Alī* toda persona que guía a los creyentes a mal camino o a lo vedado de *Allāh*, a él estrucen los pecados de los que fizieren e non reçibe *Allāh* el açala syn atahor nin açadaca de mala parte ganada. Ya Aly, non hay arrepentençia al arrepentido fasta que alympie su vientre de lo haram e adobe su mantenimiento de halel.

–F. 13v. 3-7. Da açacadas por tus muertos que *Allāh* tiene puestas almalaycas que percarán e lyevan las açadacas de los bivos e de los muertos, e toman plazer con ellos e dizen: Señor, perdona a quien nos esclareçió nuestros coraçones e da açadacas por nosotros e albriçialos con el aljana.

–F. 13v. 8-14. En el día del juyzio mandará Allāh que quando çierra las puertas de ella çierre las puertas de la aljana e tornalos el fuego e çércalos a el fuego de cada parte, dize: Señor, sy los metieras antes en el fuego, antes que nos açercaras tu piadad e dirá *Allāh* asy lo quise yo, fazer con vosotros porque bevísteis en haram e me guerreásteis con los pecados grandes.

–F. 13v. 18-23. Quando dieres açadacas de lo mejor ganado que en tu poder obiere que un bocado de lo bien ganado e un dátil es más amado *Allāh* que myll doblas después de tu muerte.

6. Vicios y virtudes

–F. 6r. 1-4. Non averguenças nyn rretaygas nyn blasfemes de otro que non ay carne syn tacha e non se remyde el pecado del maldezir e blasfemear fasta que pidan perdón aquellos que dixeron mal del o le perdone.

–9-13. Guarte de posarte cabo los muertos, que ellos non nonbram *Allāh* sy non en lo que atañe al mundo, dixo quién son los muertos (?) o mensajero de *Allāh*. Dixo, los rricos que son la conpaña deste mundo que tienen sus coraçones en él, estos son los perdidos.

–13-17. Sey sabio e deçiplo, e pregunta por tu ley e non seas como dixo Allāh e dixo el anabi, la salvaçión sea sobre él, que el que non sabe nyn aprende nyn demanda a los sabios por su ley, este es perdido.

–17-20. Malo es el amigo que descubre tu secreto e dize lo malo de ti non a bien (hueco roto) vezino que encubre tus buenas obras e descubre tus malas, e non a bien en mujer que cobdiçia quitarse de su marido.

–F. 7r. 12-13. Quien coje a otro a soldada e non le paga, abaxa *Allāh* su obra e yo seré su acusador.

–21-24. Quando llora el guérfano entremaçese el alorxe de Allāh, e dize *Allāh* a Gibril: Yo faré llorar en el fuego a quien faze llorar al guérfano e ensancharé en el aljana el lugar de aquel que le faga reyr.

–25-28. Non crió *Allāh* testalmiento como la lengua, que por ello entrará la persona en el aljana, e por ello entrará en gihanam por ende aprisyonalo que es perro rravioso.

–F. 8r. 1-3. El cadiq se pareçe en tres cosas, adobar lo que es entre él e entre *Allāh* con fazer buenas obras e quiere para la gente lo que quiere para sy.

–3-7. El temeroso se pareçe en tres cosas guardarse de posarse en el lugar sospechoso e guardarse en el lugar sospechoso e guardarse de mentir e guardarse de maldedezer e de masturar e dexar la mytad de lo halal por miedo de lo haram.

–8-10. El pecador se pareçe en tres cosas, trascuerdase e sigue los juegos e olvídase e sigue los plazeres.

–10-12. El duro se pareçe en tres cosas, non apiada al flaco, non nyn se contentan con lo poco, nyn le aprovecha el castigo.

–13-16. El verdadero se pareçe en tres cosas, encubre al servyçio y syrve al cryador e encubre al açadaca e encubre su almoçiba que es mas que sy onre en su façienda e en su cuerpo.

–16-18. El malo se pareçe en tres cosas, a ma el mal de los syervos de *Allāh* e apartase del buen camino.

–18-20. El dañador se pareçe en tres cosas, es dañador a sus veçinos e es desobediente al criador e tiene en sy muchas maldades en sy.

–21-23. El que tiene olvidado *Allāh* se pareçe en tres cosas, fabla muncho e jura munchas juras myntirosas e descobrir a los vecinos.

–23-26. Los syervos de *Allāh* se pareçen en tres cosas, aborreçen los malos e aborreçen los apetitos de la voluntad por amor de *Allāh*.

–27-29. El purificado en el servyçio de Allāh se pareçe en tres cosas el algo e los onores de las gentes e aborreçe el muncho fablar.

–F. 8v. 1-3. El franco se pareçe en tres cosas, dar pasada a la gente e perdonar después que a lugar e poder para se vengar e para el azaque e gasta el algo en dar açadacas.

–4-6. Las señales del escaso son tres, myedo de pobreza e desvia de sy a quien le demanda e envía lo vazío e non faze bien a las gentes nyn a su alma.

–7-8. Pareçe el medro en tres cosas eprantanos del coraçon e muncho espanto e miedo.

–8-11. Pareçese en tres cosas el sufriente, sufrir los trabajos en servyçio de *Allāh* e guardarse de la desobedençia de *Allāh* e a pasençia cuando corre la ordenança de *Allāh* contra él.

–12-14. Pareçense los amigos en tres cosas, que pongan por tí su cuerpo e su algo syn tu algo e su pèrsona syn tu persona.

–14-16. El falso se pareçe en tres cosas, faze falsa jura e enga(ña) a las mugeres e da falso testemunio.

–16-18. El descreído se pareçe en tres cosas, duda en la ley de *Allāh* e haze halel lo que harremó *Allāh*.

–18-21. El desafuziado se pareçe en tres cosas, asegurarse del mal de *Allāh* e desafusiarse de la piadad de *Allāh* e contralla al mensajero de *Allāh*.

–21-24. El temeroso se pareçe en tres cosas, toma myedo del nombramyento de *Allāh* e teme la pena de *Allāh* e es vergonçoso ante las manos.

–23-24. El peor de las gentes es el que tiene larga su vida e su obra mala.

–25-29. El aborreçido de *Allāh* es el que es temido e honrado de la gente por myedo de su mal, peor que este el que come solo e no da su ayuda e non honra a su guesped, e peor es que este el que honrra al rrico por su rriqueza e menospreçia al menesteroso por su menester e faze (falta un renglón por estar rota la página).

–F. 9v. 1-5. Quando la persona dura quarenta días que non se posa cabe los labios endurezese su coraçón e çiega que non ve el camino bueno para su alma, porque el sabio es vida para las almas e non ay buen xuiçio sy non con el saber e non aprovecha el saber sy non con la obra.

–6-9. Non reçibas el testigos de los grandiosos nyn del que se alquila, e sey piadoso con los syervos e non des bofetadas en cara de ningún vibo sea una bestia e non jures por *Allāh* en mentira.

–22-24. Non puede aver foyura el enbidioso nyn le alcança el myntroso nyn honrra el escaso nyn sentençia el de malas costunbres nyn ay amistad al estado.

–F. 10r. 1-5. El mal creyente se pareçe en tres cosas usa la mentira en sus rrazones e quebranta la promesa que promete e engaña al que en él enfía e non le aprovecha el castigo.

–5-8. El perezoso se pareçe en tres cosas vagaroso en la obediençia de fasta que se pierde e falleçe e detarda el açala fasta que sale su ora.

–8-11. El arrepentido se pareçe en tres cosas, apartase de lo haram e es cobdiçioso de buscar el saber e es su entinción de non tornar al pecado jamás.

–11-13. El sabio se pareçe en tres cosas, andar poco por el mundo e sobrellevar las malas costunbres de las gentes e sofrir las fortalezas en serviçio de *Allāh*.

–13-16. En el mesurado ay tres señales fazen buen debdo a quien le faze mal debdo e da a quien non le da e non faze rogaria sobre el que le faze syn rrazón.

–16-19. El loco se pareçe en tres cosas manospreçia los mandamientos de *Allāh* e fablar mal nyn nonbrar *Allāh* e danyficar a los syervos de *Allāh*.

–19-22. El bienaventurado se pareçe en tres cosas tomar su mantenymyento de mala parte e faze mal a las gentes e non fazer las çinco açalaes.

–26-27. El bueno se pareçe en tres cosas aconantarse a la obediençia de *Allāh*.

–27-29. El malo se pareçe en tres cosas, fazer el mal a la gente que es obediençia de *Allāh* e fazer mal a los syervos. (de *Allāh*).

–F. 10v. 22-25. En el hazalajero ay tres señales, non faze sus arracas e sus açalas conplidas con el faqui e peca en el açala a solas e nonbra a Allāh ante la gente e olvidalo quando está solo.

–26-28. El que es adolmado se pareçe en tres cosas, sogudga a los menores e con rreguridad e come algo dellas e non cata de donde le viene lo haram.

–29-30. El envidioso se pareçe en tres señales, loa a la gentes quando está con ellos e dize mal dellos detrás.

–F. 11r. 3-6. Quando el moço non es temeroso e arrepentido e guardado de lo vedado e non le abasta el castigo de las gentes asy caerá el castigo dél como cae la luvya de la abestuz e del cristal.

–F. 11r. 6-8. Non sygas plazer nyn gozo que non cata a los gozosos e más sigue la tristeza e el lloro que Allāh ama al triste.

–8-11. El que se arrepiente por la donación que a fecho e la reboca, es como el que torna a comer lo que gomita e la donación del pariente es bastante syn sastifación non reboque nynguno su donación sy non el padre lo que da al fijo.

–15-17. Sey justo pagado que *Allāh* ama a los que son asy e quando fizieres bien fazlo por amor de *Allāh* e quando gastares gasta por amor de *Allāh*.

–17-23. Guarte de la hazalejería que la hazalejería es como el fuego en la leña e la hazalejería como ley es más escogida sobre mi alma que el movimyento de la ormiga en el cuerpo prieto, e en la noche estará la hazalejería es la descreençia menos menor porque dixo *Allāh*, el alto, quien tiene fuzia de parecer ante *Allāh* fará buenas obras e non ponga aparçero con *Allāh*.

–F. 12v. 1-2. Guarte de maldezir de tu muçlim nyn a otra cosa alguna que la maldición torna al que la dize.

–2-6. Al que faze Allāh alguna graçia e lo agradeçe quando alguna trebulança le viene e es paçiente quando lengaña la boluntad e peca, este tal entrará en el aljana por qualquiera puerta que quisyere.

–11-12. Demanda menester al de cara pagada e son vergonçosos que dado bien está en la xoguença.

–13-16. Los que demandan al mundo aquello que an menester cerca lo necesario e non más estos tales pasarán la puente del açirate como el relámpago presuroso e es Allāh de ellos pagado e non sañoso.

–16-18. E los que tienen el mundo por alcançar rriquezas pareçerán ante *Allāh* el día del juyzio el sañoso sobre ellos.

–20-22. Judga sobre sus syervos los que quiere, por ende quien se contenta para él es la contentación a quien se ensaña para él es la saña.

–F. 13v. 1-2. El que usa la mentira escríbenle ante Allāh por mintroso e el que usa la verdad escrívenle ante *Allāh* por mintroso e el que usa la verdad escrívenle ante *Allāh* por verdadero.

–14-18. Darás açalem a quien encontrares de los muçlimes e escrivirte an a ti por cada açalem treynta alhaçanas, quando será el syervo en los apretos de la muerte sus coyunyuras darán açalem unas a otras asy el cabello banco sobre el prieto.

–27-30. Faz buen debdo a tu pariente aunque te faga mal debdo porná *Allāh* bendición en tu vida e endereçarte a tu ley es el que faze mal debdo a su pariente es mal de ti por dicho de *Allāh* que dixo ataja es a vosotros.

* * *

GLOSARIO

Palabras de origen árabe:

açadaca, 8r.14; 13r.29. Del ár. ṣ a d a q a 'limosna,donativo'.

açadacas, plu. castellanizado de *açadaca*. F. 8v. 3; 13v.3; 4,19.

açafe, 6v.7 y *açafes*, 6v.7. Gay. *açafe*. Del ár. ṣaff 'hilera, fila en que se colocan los que concurren a la mezquita.

açafes, plu. cast. de *açafe*.

açajda, 6v.21. Gay *açaxda* v. assachda, 'Postración del cuerpo durante la oración'. Del ár. sayda.

açala, 6r.28; 6v. 2-3, 4, 5, 6, 11; 7r. 5, 8, 9; 9r.11; 10r. 7; 10v.24; 11v.20; 12r.5,21; 12v.23,27; 13r.29. *açalaes*, 7r.16; 10r. 22,25. Plu. cast. de *açala*, 'oración canónica' del ár. ṣallà.

açirate, 12v. 14-15. Del ár. ṣiraṭ gay. 'la puente del, o sea, el puente que debe atravesar el alma del difunto musulmán para poder acceder al paraíso.

açora, 9r. 1; 11r.29. Gay. *açora*, 'sura o capítulo del Corán' del ár. sūra.

adohar, 6r.28; 11v.13. Gay. *addohar, adohar*, 'la hora del mediodía y la oración canónica que se reza a esa hora'.

alayxi, 6v.13. Del ár. 'iš̆ā' 'oración vespertina'.

albarax, 10 v.5. Gay. lepra.

alcorán, 9r.12; 13r.2. Gay. 'Corán, Curán': El libro por excelencia, el Corán'.

alfaqui, 7r.16. Alfaquí, jurisconsulto, versado en leyes'.

alacademe, 6v.1. Del ár. 'alá qadam, 'en pie, de pie'.

alfadilas, 11r.14. plu. cast. de *alfadila*. Gay. 'virtud, provecho, utilidad ', del ár. faḍila.

alguaçia, 10v. 15-16, 19. ?Encargo, recomendación, consejo', del ár. waṣiyya.

alguado, 6r.23. Gay. alguaddo: 'lavatorio, ablución' del ár. wudu.

alhaçanas, 9r.3; 13v.16 y *alhoçanas*, 6v.28. del ár. ḥasana, alḥosana. 'Acción meritoria, obra buena'.

alhaj, 6v.1. Gay. 'Peregrinación a la Meca', del ár. ḥaŷŷ.

aljama, 6v.30; 7r.16; 10r.22. Gay. *alchama, alchamaa, alxamaa.*

'Reunión, aljama de moros del ár. ŷāma'. También significa mezquita principal, donde se reúne la aljama.

aljana, 7r. 24-26; 12v.5; 13v.7. Gay. *alchanna, alchena* 'el paraíso', del ár. ŷanna. *aljanas* plu. cast. de *aljana* 7r.1.

almalayca, 7v.15. plu. de almalak 'ángel'. *almalaycas* 6v.5,7; 13r.9-10; 17; 13v.4. plu. cast. de almalayca.

almoçiba, 8r.15; 10r.1. Gay. *almossiba* 'desgracia, calamidad' del ár. muṣība.

alorxe, 7r.22. Del ár. 'arš̆ 'trono, solio'

alydan, 11v.19. Gay. *alydén, alidzán* : pregón, convocatoria que se hace en la parte exterior de las mezquitas para que el pueblo acuda a la oración, del ár. 'iḏān.

anabi, 6r. 14; 10v.19. El profeta. del ár. nabī.

arracas, 10v.23; 12r.23. Gay. *arraca*: Cierta postura de la azala que consiste en inclinar el cuerpo hacia delante hasta tocar las rodillas con las palmas de las manos, del ár. raka'a.

arracares, 12v.25. Gay. *arraquear* verbo castellanizado en el sentido de 'hacer racas o arracas.'

arrayhan, 11r.12. Arrayán del ár. rayḥan.

arramadan, 6v.27; 7r.3. Gay. *Ramadhan*, noveno mes del calendario musulmán, en el cual se ayuna del ár. ramaḍān.

arrizque, 10v.9; 13r.12. Gay *arrizuque*, don sustento, alimento que envía Dios, del ár. rizq. Variante *arrizaque*, 11v.4.

atahor, 13r.29. Gay. Purificación. del ár. ṭahāra.

axaytan, 7r.10,12; 9r.6; 10v.2; 11v.14; 12r.19; 13v.26. Del ár. šaytān.

axaytanes, 13r.13. plu. castellanizado de axaytan 'el demonio'.

azaque, 6v. 25; 8v.3. Gayangos *azaque, azaqui*. Diezmo, limosna decimal del ár. zakāt.

azabor, 9v. 12. del ár. zabūr 'salmo'.

azine, 10v; 12r. 14. Gay. *alzine, azine*, 'fornicación, adulterio' del ár. zinā

çadiq, 8r.1.

çahor, 6v.15. Comida de madrugada (en Ramadán).

çalih, 8r.1. Gay. *çalhe, çalihe*, 'hombre bueno y de santa vida'.

çobhe, 6v.13. Oración de la madrugada, del ár. ṣobḥ.

fuzia, 11r.22. Del ár. faza' 'temor, miedo'.

Gabril, 6v.16. *Gibril*, 7r.15, 21, 23; 9r,11; 10v.16. El ángel Gabriel.

gihanam, 6v.13; 7r.2,27. Gay. *chehennam, cihanam* 'infierno' del ár. ŷihannam.

halel, 8r.7; 11v.15; 6r.8; 8v.17; 10r.21; 13r.31. *helel* 13r.3. Gay. Halel, halil, halyl: lo lícito, permitido; es lo contario de *haram*, del ár. ḥalil.

haram, 83.7; 10r.9; 10v.28; 12r.15,16; 13r.6,12, 31; 13v. 13. Gay. *haram*, ilícito, nefando, lo que la ley y religión prohíben, del ár. ḥaram.

harremó, pret, ind. de un verbo castellanizado procedente de haram. Gay. *haramar, harramar*: Prohibir, vedar, decir: " tal cosa sea *haram*".

hazalegero, 10v.22. El descreído "menos menor".

majid, 12r.21. Gay. almachid, almagid; mezquita, del ár. masŷid.

Muça, 10v.18. Moisés.

muçlim, 6r.8; 12v,1; 18. Musulmán. *muçlimes e muçlimas*, 7v.7. Plu. castellanizado 'musulmanes y musulmanas'.

Mycayl, 9r.11. Miguel (arcángel).

xaagual, 7r.3. Mes de šawwā.

xahyd, 10v.21. Gay. cháhid 'el que muere peleando y mártir de la fe' del ár. ŷāhid.

Yacob, 9r.12. Jacob.

Ybrahim, 9r.11. Abraham.

Yçhaq, 9r. 12. Isaac.

Yçrafil, 9r.11. Israfil, ángel del día del Juicio.

Yçrayl, 9r, 11. Israel.

Ysmayl, 9r.12. Ismael.

Palabras del castellano mudéjar toledano:

abanjello, 9r.12. Evangelio.

abasta, 11r.5. Ant. de *bastar* 'ser suficiente'.

adolmado, 10v.26. *Adormir* (del lat. adormire de ad y dormire), ant. 'dormirse'.

adolme, 10v.26. V. adolmado.

albriçialos, 13v.7. *albriciar* 'Dar una noticia agradable'.

allego, 11r.3. *allegar* ant. solicitar, procurar. Acercar.

apocare, 6r.12 *apocar* fig. limitar, estrechar.

arrepentençia, 12v.9. 'arrepentimiento'.

cata, 10v.28; 11r.7. Mirar, fijar la vista en un objeto.

catorzeno, 7r.29. Decimocuarto.

cobdiçioso, 10r.9. Deseoso.

contentaçion, 12v.22. *Contentación*. (De contentar) ant. Contento, alegría, satisfación.

danificar, 10r.29. Vulgarismo de *damnificar*. Causar daño.

debdo, 10r,14. Forma antigua de *deudo*.

desafuzia. 10v. 9-10. Ant. desahuciar. Quitar a uno toda esperanza de conseguir lo que desea.

doblas, 13v.22. Moneda castellana de oro, acuñada en la Edad Media.

enblanqueçera (la cara), 7r.30. Sentido figurado, purificar, limpiar (el alma).

encomendanças, 6r.6. Ant. Mandamiento.

enfia,10r.4. *Enfiar*. Ant. Salir fiador de otro. Ant. Confiar firmemente en uno o en algo.

ensaña, 12v.22. *Ensañar*. Irritar, enfurecer.

ensordó, 11r.1. *Ensordar*. Forma ant. hoy *ensordecer*. Ocasionar o causar sordera.

escapame, 9v.13. Líbrame.

escosga, 6v.9. Escoger.

estenençia, 12v.10. ¿abstinencia?

farto, 12v.20. Ant. harto.

gualardon, 6r.30; 7r.4; 7v.20. *Galardón* (de gualardón). Premio o recompensa de los méritos o servicios. *gualardones*, 12v.19.

guarte, 10v.7; 11r.17. Interj. ¡Guárdate! ¡Guarda!

guisa, 12r.4. (Del germ. *wisa*). Modo, manera o semejanza de una cosa.

lyevan, 13v.4. *Llevar*, cobrar, exigir, percibir el precio o los derechos de una cosa.

la luvya de la abestuz, 11r.6. ant. *lluvia*. En otro manuscrito que aquí no se estudia dice: *La luvya del guevo del abestruz*, 26r. 16-17. hace suponer que *luvya* en este caso equivalga a *clara* de huevo.

medro, 8v.7. Medroso; temeroso, pusilánime, que de cualquier cosa tiene miedo.

melezina, 10v. ant. y hoy vulgarismo, medicina.

mençojero, 10v. 5-6. Meyer-Lübke 5509. **mentiōnia* 'mentira', mentiroso.

menoscabar, 6v.12. Disminuir las cosas quitándoles una parte.

masturar, 8r.6. Ant. revelar, descubrir o publicar uno el secreto que se le ha confiado.

morras, 10v.21. Futuro antiguo del verbo morir.

olvidança, 12v.7. Olvidanza (de olvidar) ant. *olvido*.

pagado, 11r.15. Pagado: que se paga o ufana de una cosa.

quinzeno, 7r.29. Decimoquinto.

rreboca, 11r.9. *Revocar*. Apartar, retraer...

rrogaria, 13r.8. *Rogaria*, ant. Ruego, súplica.

saña, 12v.23; 13r.12. (Del lat. sanna, mueca, gesto). Furor, enojo ciego.

sey, 11r.15. Imperativo ant. de *ser*.

sogudgado, 10v.26. *Sojuzgado* part. de sujetar; dominar, mandar con violencia.

terzeno, 7r.29. Decimotercero.

testemunio, 8v.16. vulg. de *testimonio*. Atestación o aseveración de una cosa.

vagaroso, 10r.6 ant. tardo, perezoso.

vala vos del ..., 11r.2. Vala vos, apócope anticuada de *valga* con el sentido de descuidado con.

* * *

APÉNDICE DOCUMENTAL

Hojas sueltas numeradas.

(f.6r.) 1 *yā 'Alī* non averguençes nyn rretraygas nyn blasfemes 2. de otro, que non ay carne syn tacha, e non se remyde el pe- 3. cado del maldezir blafemear fasta que pidan perdón 4. aquellos que dixeron mal de él o le perdone. Yā 'Alī quando te hon- 5 rrare con quatro cosas, non te falleçerá nada, que uses 6. verda en tu fabla, e guardes las encomendanças, e 7. seas franco del alma, e fanbriento de vientre. Yā 'Alī, 8., busca los bienes de deue todo muçlim, 9. Yā 'Alī guarte de posarte cabo los muertos, que 10. ellos non nonbran sy non en lo que atañe al mundo, dixo 11. quien son los muertos, o mensajero de Dixo, los rricos que son 12. la conpaña deste mundo, que tienen sus coraçones en él 13. estos son los perdidos. Yā 'Alī sey sabio e deçiplo e pre- 14. gunta por tu ley, e non seas como dixo e dixo el anabi, 15. la salvaçión sea sobre él, que el que non sabe nyn aprende, nyn 16. demanda a los sabios por su ley está (ilegible) es perdido. Yā 'Alī 17. malo es el amigo que descubre tu secreto e dize lo malo 18. de ti, non a bien (roto) vezino que encubre tus buenas obras 19.. e descubre tus malas, e non a bien en muger que cobdiçia 20. quitarse de su marido. Yā 'Alī faz conplidamente 21. tu alguado e demanda perdón a e non gastes mucha 22. agua. Yā 'Alī quien fará (palabra tachada) açala sobre Muhamad 23. e después de su alguado que diga: 24. 25. que quieren dezir: Apiade sobre Muhamad e sobre los 26. de Muhamad esparçiará su coraçón e oyrá su rogaria 27. Yā Alī guarda el açala de adohar en camino o en villa, 28. que el día del juyzio oyrán que diránençima de las alturas 29. del aljanna: O fazedores del açala de adohar, con salvaçión, seguros, e faz 30. açala con el aljama e avrás tanto gualardón como.

 Sharq al-Andalus, 12 (1995), pp. 477-505

QUAND LES MORISQUES SE MARIAINT...

*Yvette Cardaillac-Hermosilla**

Les morisques revendiquent par la voix de leurs représentants le droit de continuer à suivre leurs us et coutumes en ce qui concerne le mariage, la mort, les offices religieux, le costume et le langage[1]. Dans ces moments privilégiés de la vie, ils se réunissent pour chanter et danser[2].

Le mariage est une institution universelle que l'on trouve dans presque toutes les cultures. Il en existe une grande variété, en particulier selon le nombre de conjoints (monogamie, polygamie, polyandrie).

Dans la tradition chrétienne, le rite byzantin, en vigueur depuis le XIème siècle, célèbre deux cérémonies, celle des épousailles et celle du mariage proprement dit. Dans la tradition islamique, le mariage est un contrat dont les clauses sont définies par le Coran dans la tradition du prophète. Il se prépare avec l'accord des deux familles bien avant la célébration de la fête. L'homme doit se marier s'il n'a pas d'empêchement et peut avoir jusqu'à quatre femmes en même temps. Il peut épouser une juive ou une chrétienne mais les enfants seront musulmans. L'union avec des femmes de religions polythéistes est interdite.

Cette union comporte de nombreuses facettes que la littérature et l'histoire ont examinées de façon répétée: la dimension économique n'est certes pas à négliger. Elle se traduit par un contrat qui fait partie de l'acte social. Il semblerait que l'absence de possession de terres facilite la polygamie. La vision sacrée et religieuse de ce lien est aussi très forte. L'intérêt du mariage est aussi vu comme l'accès au bonheur.

Dans notre étude, nous nous intéresserons d'abord aux moments les plus importants: les préliminaires, le jour de la fête, l'après-mariage. Ensuite,

* Faculté pluridisciplinaire de Bayonne, Université de Pau.

1. GUADALARAJA Y XAVIER, Fray Marcos de, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolás de Assyan, 1613, 164 f, folio 53 v.

2. "Les moments privilégiés de la vie religieuse des Maures se confondent avec les évènements familiaux mariage, naissance, décès, qui sont souvent des occasions pour se réunir, chanter et danser" (DOMÍNGUEZ ORTIZ Antonio et VINCENT, Bernard, *Historia de los Moriscos*, Madrid, p. 313, p. 91).

nous essaierons de voir quels rôles jouent ces actes successifs dans la vie du morisque. Et enfin, nous nous demanderons le sens que l'on peut leur donner dans une société en évolution, le XVIème siècle.

LES PRELIMINAIRES

Les lois chrétiennes vont essayer de se substituer à la législation musulmane de façon de plus en plus pressante surtout après la révolte des morisques de Grenade. Dans les pays musulmans, c'est dans le Coran que la plupart des états arabes puisent leurs droits au mariage, soit que les règles religieuses aient par elles-mêmes force de loi, soit qu'elles aient inspiré la législation de l'Etat. Le mariage morisque se déroule selon le titre VIII des lois des Arabes. En particulier, un témoin, homme mûr, sain de corps et d'esprit est chargé de donner la fille à marier en présence des parents. Le fiancé donne à sa promise une dot ou des bijoux, l'*alçidaque*. Le don de la femme au mari, le consentement, la constitution de la dot sont des actes juridiques qui doivent être établis devant de bons musulmans.

La polygamie est autorisée, et les hommes, en plus des épouses légitimes possèdent des esclaves pour leur plaisir. Cardona nous signale que les morisques se marient très jeunes: les filles à l'âge de 11 ans et les garçons à 12 ans. Cette affirmation n'est pas confirmée par une étude historique sur l'âge du mariage des morisques. Il se situe entre 16 et 18 ans pour les femmes et entre 21 et 25 ans pour les hommes[3]. L'Espagne semble se caractériser dans l'ensemble, chrétiens et musulmans confondus, par un engagement plus précoce que dans le reste de l'Europe. D'après les chrétiens, les relations entre fiancés sont admises avant le mariage, le mariage est parfois consommé avant la cérémonie. Parmi les crypto-musulmans, il n'existe pas de personne vouée au célibat comme les religieuses et le clergé dans la religion catholique.

Dans le contrat de mariage le nom revêt une grande importance. Dans un mémoire adressé au roi en 1567, Francisco Núñez Muley, notable morisque, pour s'opposer aux menaces de la pragmatique du 17 novembre 1566 édictée dans le but de priver les morisques de leurs coutumes[4], défend l'usage du surnom morisque car avec les surnoms castillans, on perd la trace des personnes et des lignages morisques: "on ne saura pas à qui on a affaire, à qui on achète, avec qui l'on se marie, car on ignorera l'origine du lignage".

3. VINCENT, Bernard y CARRASCO, Raphaël, «Amour et mariage chez les morisques», in *Amours légitimes et amours illégitimes en Espagne XVIème-XVIIème siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 147.

4. FOULCHÉ-DELBOSC, R., «Memoria de Francisco Núnez Muley», in *Revue Hispanique*, 1901, pp. 205-239.

Il se traduit souvent dans le nom par le mot *Ben* ou *Aben*. En effet, avec l'exil de Grenade après la révolte, puis avec l'expulsion, on passe de la famille lignagère, du fait tribal à la dissociation complète du noyau familial par le jeu des déplacements obligatoires, de l'esclavage, des ventes. Lorsque la situation historique le permet, les groupes agnatiques[5] se définissent par rapport à un ancêtre commun. Seule compte la filiation paternelle. Le morisque utilise un prénom, un nom et un surnom qui est l'élément le plus important. Les autorités chrétiennes s'attachent à christianiser les premiers au détriment du second.

La dot est l'objet de grandes transactions lors du projet d'union. Naváez donne la liberté et une dot pour leur mariage à Abindarráez et Jarifa qui viennent se présenter à lui comme prisonniers[6]. Les morisques suivent la tradition écrite contenue dans les manuscrits aljamiados qui suivent les coutumes maliquites[7]. Seule la femme apporte une dot. Cependant dans la pratique, l'homme lui attribue certains biens.

Selon la tradition des Wisigoths, la quantité et l'origine des biens sur lesquels la femme peut avoir des prétentions étaient diverses[8]. Les contrats de mariage ou lettres de dot étudiés par Ana Labarta[9] et Joaquina Abarracín[10] sont des exemples de ces relations économiques qui précèdent

---

5. Groupe descendant d'une même souche masculine.

6. ROIG, Adrien, «Sonnet et Comedia: les deux sonnets de El Remedio en la desdicha de Lope de Vega», in *Le sonnet à la Renaissance, des origines au XVIIème siècle, Actes des troisièmes journées rémoises*, 17-19 janvier 1986, sous la direction de Yvonne Bellenger, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1988, p. 230.

7. FLORIANO, Luis, *Derecho matrimonial en la literatura aljamiado morisca*, Oviedo, Universidad, 1972.

8. – Le prix d'achat payé par le mari aux parents de la femme lors des fiançailles se transforme petit à petit en dot. La femme que son mari n'a pas dotée n'est qu'une concubine. Cette dot peut être constituée par des biens mobiliers.

   – Le don du matin est ce que reçoit la femme du mari le lendemain du mariage qui montre qu'elle n'a pas de vices cachés (tels que la perte de la virginité chez beaucoup de peuples primitifs). Ce douaire s'ajoute à la dot et peut contenir des biens mobiliers.

   – La dot au sens romain ou apport de la femme, est un héritage du code babylonien d'Hammourabi vers 2250 avant Jésus Christ, ce législateur exprima son désir de justice dans les codifications qu'il fit écrire. Il contient surtout des vêtements et des ornements. La femme reçoit aussi de ses parents une part d'héritage des droits. Tout cela est rendu en cas de répudiation.

   BRISSAUD, J., *Manuel d'histoire du droit privé*, Paris, Albert Fontemoing, 1908, 197 p. BENASSAR, Bartolomé, *Histoire des espagnols*, Paris, Armand Colin, 1985, Tome I, p. 30.

9. LABARTA, Ana «Contratos matrimoniales entre moriscos valencianos», *Al-Qanata*, IV, 1983, pp. 57-87.

10. ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, «Una carta morisca de dote y arras. Granada (1540) y Juan Martínez Ruiz», dans ce même volume.

    Une étude à partir de ces contrats de mariage peut apporter de nouvelles informations sur les us et coutumes morisques. La thèse de Maïté Lafourcade pour ce type de documents au

l'acte social. Les manuscrits aljamiados[11] déclarent que ce que le mari a donné à sa femme lui revient après sa mort. Tandis que tout ce que porte la femme, lui appartient. Si elle l'a acheté sous la domination de son mari cela appartient au mari. Tout ce qui se trouve dans la maison et qu'elle n'a pas apporté, appartient pour moitié au mari et pour moitié à la femme.

Le trousseau fait partie de la dot qu'apporte la mariée. Elle se trouve détaillée dans les inventaires des biens des morisques. D'ailleurs les enfants de milieu modeste sont placés dans l'aristocratie comme domestiques dès l'âge de sept ans. Là ils sont nourris et blanchis et ils peuvent apprendre un métier. Ils restent une dizaine d'années aux termes desquelles ils reçoivent une aide financière ou les éléments de leur trousseau.

Les vêtements et autres pièces de toile nécessaires au ménage sont placés dans un coffre en bois décoré de façon plus ou moins artistique selon les possibilités de chacun. C'est une des pièces essentielles du mobilier dans la maison morisque, qui sert pour le rangement, pour la protection des textiles. Les bijoux sont rangés dans des coffrets aux motifs géométriques qui comportent une signification. Ainsi nous pouvons remarquer sur le coffret morisque du musée de l'Alhambra à Grenade, la répétition d'une étoile à six branches qui rappelle le sceau de Salomon, héros maître des pouvoirs magiques, grâce auquel le grand roi domine les djinns. Des coffrets similaires sont encore réalisés dans les zones berbères de l'Afrique du Nord.

Toutes les grandes religions ont élaboré un système de normes relatives au mariage. En Espagne, la femme est considérée par le pouvoir en place comme manquant de maturité mentale pour passer un contrat; si elle est mariée elle doit toujours compter sur l'autorisation de son mari, si elle est célibataire et adulte, elle doit être assistée par un homme de sa famille. Lorsque son mari est absent le problème juridique est très compliqué[12]. Si elle reste seule, sans capacité juridique, elle peut perdre tous ses biens, mais elle a la possibilité de demander une *habilitación por declaración de ausencia*[13]. La femme morisque le plus souvent analphabète et ne comprenant pas l'espagnol n'a pas recours à cette possibilité coûteuse et compliquée.

De plus, le pouvoir chrétien s'oppose aux coutumes morisques en ce qui concerne le degré de parenté existant entre les époux.

Pays Basque fournit des pistes intéressantes, *Mariages en Labourd sous l'Ancien Régime*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 1989, 688 p.

Le mot al'arosa, de l'arabe *cadeau* est passé en castillan et en basque pour désigner le cadeau et la fiancée. PELLÉN, Txomín, «Gonzalo de Berceo y el euzkera de Zuberoa», (Soule) in *Linguae Vasconun*, Pamplona, Diputación de Navarra, 1980, p. 42.

11. KONTZI, Reinhold, *Aljamiado Texte*, Wiesbaden, Steiner, 1974, p. 538.

12. CABRILLANA CIEZAR, Nicolás, «Almería en el siglo XVI: Moriscos encomendados», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, T. LXXVIII, I, 1975, pp. 41-68.

13. Pouvoir après déclaration d'absence.

Le 7 décembre 1526, la junte de Grenade se réunit et dit que: "Les nouveaux convertis se marient beaucoup avec des dispenses, souvent pour des cas interdits".

Le 17 juillet 1528, Charles Quint s'adresse aux morisques valenciens:

> "Il se pratique beaucoup de mariages parmi les maures entre proches parents à un degré interdit par la loi chrétienne et permis par la loi morisque...Ils peuvent même se marier entre cousins germains fils de frères, à partir de maintenant, il n'y aura pas ce type d'arrangement et on interdira qu'il se réalise"[14].

Diego Hurtado de Mendoza nous parle d'une veuve morisque qui se mit à vivre avec un de ses cousins, comme c'est l'habitude entre parents[15]. Ainsi, la différence entre les coutumes des morisques et la législation des vieux chrétiens est génératrice de répression et de conflits. La recherche du mariage endogame est un trait majeur de la famille musulmane[16]. Les chrétiens pratiquent le mariage exogamique facilité par l'interdiction canonique du mariage consanguin.

Par ailleurs, les familles de l'élite morisque qui collaborent avec le pouvoir, prennent volontiers des épouses chrétiennes (Granada, Venegas, Zegríes). Mais dans le peuple, le cas ne semble pas fréquent, même si l'Etat encourage cette pratique par des avantages financiers[17].

Les coutumes traditionnelles se maintiennent parmi les morisques. La promise doit rendre visite à toute la famille du futur pour qu'on la connaisse. C'est l'occasion de lui passer du henné aux mains en signe de bienvenue, de bonheur et de prospérité. Le rôle accordé à cette plante est important à ce moment de la vie. La pâte obtenue avec les feuilles triturées de cet arbuste mélangées à de l'eau, sert à désinfecter bien sûr mais aussi à la réalisation de dessins plus ou moins artistiques et magiques selon les talents des réalisateurs. Ils peuvent représenter une bordure en triangle le long de la plante des pieds ou des dessins de plantes stylisées sur les mains qui rappellent ceux qui figurent sur les livrets de magie et qui sont destinés à la réalisation de talismans. En fait, ce travail a un but protecteur et il doit favoriser le destin des jeunes époux et annuler tout mauvais sort dans ce moment crucial. Les jours de fête les femmes ont l'habitude de colorer leurs pieds et leurs mains avec du henné et de s'en teindre les cheveux. Elles le font aussi à leurs enfants. Cette coutume existait déjà aux temps des pharaons.

---

14. BORONAT, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valence, 1901, tome I, p. 424.
15. HURTADO DE MENDOZA, Diego, *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Madrid, Historia dores de sucesos particulares, I, Biblioteca de Autores Españoles, 1946, p. 74.
16. VINCENT, Bernard, «La famille morisque», *Historia* 16, 57, 1981, pp. 58-66.
17. Voir texte en annexe.

Les coutumes chrétiennes font un sort à l'esclave ou à l'affranchi. Il ne peut se marier avec un parent de celui qu'il sert car cela constitue un déshonneur pour le maître souillé[18] par cette alliance. Cependant les esclaves ont le droit de se marier et y sont encouragés par l'Eglise Catholique qui souhaite les voir se soumettre aux sacrements. Lorsque deux esclaves se marient les enfants qui naissent assument la condition servile de la mère. Cependant le maître ne doit pas les séparer. S'ils appartiennent à des maîtres différents, l'Eglise doit obliger l'un des deux à acheter l'autre esclave[19]. Si une femme se marie avec un homme libre sans lui faire part de sa condition servile, cette union est considérée comme nulle et non advenue.

Un rôle particulier est dévolu à la marraine de mariage. Juan Martínez Ruiz dans son étude sur les noms des femmes morisques de Baza[20], cite le nom d'une certaine Catalina appelée *Almachita* qui vient de *māsita* qui veut dire coiffeuse, mais aussi selon Pedro de Alcalá, maquilleuse ou marraine de mariage. Cette tradition perdure au Maroc ou on appelle la femme spécialisée dans la préparation de la mariée *mesta*. Son rôle ne se limite pas à la coiffure, elle dirige tous les rites des épousailles destinés à favoriser le bonheur des jeunes époux dans leur nouvel état. Une vieille femme experte dans tous les usages est généralement chargée de préparer la mariée pour le transfert de sa maison à celle de son époux. Elle doit revêtir selon les traditions les précieux ornements. Les rites religieux se mêlent aux rites magiques en milieu musulman[21]. Une enquête anthropologique nous a permis d'apprendre que ces rites débutent à la puberté. Ainsi, pour conserver la virginité à la jeune fille, on la lie par des paroles magiques sur le métier à tisser et on la délie à la veille du mariage.

Bien sûr, avant de concerter le mariage, les intéressés ou leurs familles ont consulté le devin pour connaître la bonne issue de leur projet et la date convenable pour réaliser l'acte social. La fête de la Saint Jean semble un moment particulièrement propice pour cette vision du futur. Elle est célébrée dans le royaume de Grenade aussi bien par les chrétiens que par les musulmans. C'est l'occasion de s'adonner à de nombreux rites: les femmes vont filer sous les mûriers pour se concilier l'abondance dans l'année future. Les prédictions concernant le mariage et l'amour sont d'usage car c'est aussi la célébration d'une fête païenne. Nous trouvons différentes mentions dans ce sens dans *La Dorotea*[22] où l'on prévoit à ce moment privilégié une prière

18. *Codigos setena partida*, lib. V, Tit. VII, loi XVII.

19. *Las siete partidas* , Tít. V, Ley 2.

20. MARTÍNEZ RUIZ, Juan, «La onomástica de las moriscas de Baza (Granada), según documentos inéditos (siglo XVI)», in *L'expulsió dels Moriscos*, Congrés internacional, 380è aniversaire de l'expulsió dels Moriscos, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 309.

21. ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Yebala (Marruecos)*, Madrid, CSIC, Instituto de Estudios Africanos, 1964.

22. VEGA CARPIO, Lope de, *La Dorotea*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1960, acte III, scène, 4 page 66:

pour se concilier l'amour. Plus tard, des pronostics sont faits pour connaître la région d'origine du futur mari par la lecture des urines dans un vase de nuit ou dans un récipien plein d'eau, procédé courant dans toute l'Afrique du Nord[23] si nous en croyons un renégat.

Les invocations pour obtenir l'amour et la haine sont souvent mentionnées dans les archives de l'Inquisition. Nous trouvons aussi d'innombrables recettes dans des livrets aljamiadas de magie:

– pour obtenir la rupture: "tu écriras sur un morceau de roseau les signes magiques et tu le rompras dans la maison où se trouve l'être qui t'aime. Ses sentiments n'y résisteront pas.

– rite magique pour provoquer l'amour: "il s'agit d'inscrire des noms magiques[24] sur une feuille et de les placer au creux d'un feu lent. L'homme doit venir à l'heure et au jour où l'opération est effectuée"[25].

Cecilia Pérez[26], Cándida Gombal[27] et Ana Francisca de Pedrosa[28] prétendent exercer des influences magiques pour réaliser des mariages ou les défaire. La dernière est l'esclave d'origine africaine d'un maçon Pedro de Pedrosa. Elle est âgée de 26 ans et entourée par beaucoup d'hommes. Elle dit être apte à la réalisation de mariages difficiles[29]. Cecilia Pérez, esclave moris-

---

"Gerarda tampoco es ése. Este pienso que es.

Dorotea (lee) "Oración para la noche de San Juan".

Idem, acte II, scène 6, page 204; Madrid, Castalia, 1987, p. 496:

"....cuando estás haciendo tu labor, olvidada de mí, estoy yo estudiando los nominativos de tu casamiento: y la noche de San Juan vi grandes cosas en un orinal de vidrio; y a fe que quién pasó a tales horas, que no venía a burlar. Toribio dijo: Montañés será tu marido".

23. COMILLAS, Francisco, *Un chrétien qui parle comme les morisques*, AHN, Mall, livre 860, folio 261, année 1601.

24. Noms magiques: Uhah Ruhanah Ya Da+nia' il Ya Kakaniyah Ya Sama II Ya Ariyan Ya Mur+yan Karkiyal Ya Urya Saraffiyal Laya Al u ++ Laya Quralih Rit Laya Ri Laya Rus Laya Salsah.

Mahabbatu + fulanin Ibni fulanatin li-fulanatin binti fulanatin hubban sadidan. + "Yuhibbunahum ka-hubbin Llahi wa-lladina amanu asaddu hubban li-Llahi". "Law a+nfaqta ma fi l-ardi gami an. Inna Llahan azizun hakimun".

25. KONTZI, Reinhold, *op. cit.*, p. 726.

26. AHN, INQ, Tol, liasse 2106, n° 18, 1619.

27. AHN, INQ, livre 990, folio 48.

28. AHN, INQ, liasse 2106, n°17, 1617.

29. Ainsi un noble, Don Pedro Narváez lui promet beaucoup d'argent à condition qu'elle facilite au moyen de sortilèges son mariage avec une grande dame Doña Antonia de Soto qui vivait chez Don Antonio Herrero, chroniqueur du roi. Elle donne des assurances au prétendant en lui disant qu'elle aura l'aide de Hernando de Vera Sauca qui sait lire dans les lignes de la main et qui possède son propre démon familier enfermé dans une fiole. Pour le succès de l'opération il a besoin d'un bout de tissu du vêtement de la victime pour le mettre sur un crapaud. L'esclave s'approche donc de la dame le troisième jour de Pâques et essaie pendant la messe en l'Eglise de Notre-Dame del Buen Suceso de lui en couper un morceau.

que de Grenade envoyée en Castille, âgée de trente ans, connaissait aussi deux prières qui permettaient d'attirer les hommes en tenant entre les doigts une pierre et en montrant une étoile.

La prière à l'étoile est utilisée par les vieux chrétiens et par les morisques dans de nombreuses variantes. En 1537, nous relevons une formule complexe pour réaliser les désirs amoureux chez une vieille chrétienne:

> "Estrelle çafia que por nombre tienes María, conjúrote con Dios y con Santa María, tres ramos de amor tienes, todos me los quieras dar o emprestar para fulano, salga el uno y se lo ponga y dele por el corazón que no olvide mi amor, salga el otro y dele por el sentido que no me eche en olvido, salga el otro y dele por las entrañas que no olvide mis palabras, en cama no duerma, ni pueda reposar que venga a mi querer y a mi mandar dándome lo que tuviere".

Le pouvoir de Dieu et celui de la Vierge viennent s'ajouter aux forces astrales et remplacent celles des prophètes. De la sorte cette incantation se veut plus puissante. De telles formules sont prononcées par les chrétiennes et les morisques en voie d'assimilation en Castille. Comme nous pouvons le constater, tous les moyens sont bons pour obtenir l'amour de l'homme désiré passionnément. Cependant, le rythme ternaire antérieur est ici réitéré avec l'utilisation des trois tiges qui agissent en guise de véritables baguettes magiques par le simple contact, il se reproduit dans l'invocation de l'étoile, de Dieu et de Marie. Le nombre trois dans la tradition iranienne possède un caractère magico-religieux, il unit pensée, parole et action comme ici[30]. Trois actes consécutifs sont exprimés dans cette formule et nous les retrouvons dans les contes merveilleux. L'accomplissement de trois actions permet le succès de l'entreprise, elles forment un ensemble indissociable. La Cabale qui a multiplié les spéculations sur les nombres fait un sort tout particulier à tout ce qui est ternaire: l'agent, le verbe et l'objet.

Le 19 décembre 1539, nous lisons une formule similaire mais avec l'économie de l'invocation de la Vierge et de Dieu dans le procès d'une sorcière morisque, avec la même utilisation des trois baguettes ou branches mais les parties touchées sont différentes et l'une d'elles est oubliée[31]:

> "Señora estrella, tres ramos hay en ti, endónamelos tú a mí, el uno des a fulano en la cabeza, que le viniese mentes de su bienquerencia de una mujer, y el otro que le viniese mientes de su buen amor, y el otro en las espaldas que le viniese mientes della y de sus buenas hadas".

Mais la dame s'en rendit compte, elle poussa un cri et les personnes présentes se saisirent de la coupable qui fut remise à l'Inquisition avec son complice. Ce dernier avoua aussi qu'il aurait fabriqué un onguent pour enduire doña Antonia afin de la soumettre à la volonté de son prétendant.

30. García Gómez, D.E., «Usos y supersticiones comunes a Persia y a España», in *Al-Andalus*, XXIII, 1957, pp. 459-462.

31. Toledo, Lucía de, AHN, INQ, Tol, liasse 198/3.

Cette incantation réalisée sans coiffe avec les cheveux dénoués, les mains jointes et tendues vers le ciel, les pouces croisés met en oeuvre tout le pouvoir féminin. Par analogie, l'attitude de séduction et l'invocation s'unissent pour influencer le retour d'un mari absent. La recherche d'un rite complet (paroles, gestes, attitudes) permet en magie d'espérer le meilleur résultat. Cette image va s'installer dans le folklore et dans les contes merveilleux pour enfants. Ici nous en avons les éléments essentiels: l'étoile qui un jour rejoindra la baguette magique, la femme fée aux longs cheveux.

Ces diverses incantations à l'étoile reflètent une longue tradition folklorique du Moyen-Age qui se trouve recueillie dans une chantefable du XIIIème siècle en vieux français. Un chevalier chrétien au nom arabe, Aucassin, prononce une variante poétique pour l'amour d'une ancienne esclave sarasine, Nicolette, la futée. Elle mêle élaboration savante et naïveté populaire dans un enchaînement par reprise qui unit la seconde et la deuxième partie de l'oeuvre[32]. Les invocations se présentent comme de bonnes recettes à utiliser au moment opportun, mais elles dépassent cette dimension utilitaire. Il ne semble pas nécessaire d'insister sur la permanence des structures des invocations et même sur leur contenu avec une grande variation sur les buts choisis. Elles se transmettent par les femmes surtout mais sûrement aussi par les hommes chez les morisques lorsqu'il s'agit d'aller chercher des connaissances dans un livre. Ce sont surtout eux qui connaissent encore l'alphabet arabe.

L'*Estrella doncella* est la tête des neuf étoiles que l'on évoque tour à tour. Ce n'est qu'un rappel de l'imprégnation astrologique. L'étoile dite vierge est parfois nommée *Estrella Diana* et donc liée à la déesse[33].

Les formules pour favoriser l'amour ou *conjuros amatorios*, servent pour tout un ensemble de rites utilisés à des fins de magie érotique par un grand nombre de femmes pour leur propre compte ou pour celui de leurs clients. Elles montrent à travers les déclarations des accusés et indépendemment de l'idéologie inquisitoriale, l'affleurement de croyances et de mythes, d'une culture qu'il faut décrypter et reconstruire, car pendant longtemps elle a été niée par le discours dominant. Elle semble liée à un héritage archaïque de représentations toujours partagées par de nombreux membres des classes rurales. Dans ces scénarios rituels, il est nécessaire de reconstituer les règles du jeu qui ne présentent qu'une apparente incohérence.

Souvent, il s'agit de soumettre à son insu et contre son gré un amant potentiel indifférent ou de paralyser les ardeurs d'un autre. La magie naturelle (aphrodisiaque) se mêle à l'invocation de forces surnaturelles (génies, saints,

32. *Aucassin et Nicolette*, Paris, Flammarion, 1984, p. 123.

33. DELPECH, François, «Systèmes érotiques et mythologie folklorique dans les "Conjuros Amatorios", XVIème-XVIIème siècles», in *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIème-XVIIème siècles)*, Paris Publications de la Sorbonne, 1985, pp. 213-229.

ou démons). Une scène se joue avec quatre personnages: le client, l'invocatrice, l'entité conjurée et la victime. La femme se passe parfois d'intermédiaire et réalise alors elle-même les rites. Ces pratiques reposent sur toute une mythologie érotique (valeur de l'étoile, des rois mages, de divers saints). Les textes sont rimés et contiennent des allitérations, des images des métaphores récurrentes qui constituent un langage propre, celui de l'incantation obsédante et hallucinatoire. Les morisques, dans les régions où ils sont minoritaires surtout, récitent les pseudo-prières adressées à des saints, Marthe, Christophe ou Hélène.

L'invocation vise à envoyer au moyen d'un transfert d'une personne à l'autre, un tourment, une ardeur communicative. L'organisation imaginaire repose sur une sexualisation de l'espace et du mouvement. Elle rappelle un certain nombre de rites initiatiques et de contes merveilleux. L'importance de la vie érotique apparaît dans cette société où elle joue un rôle structurant tant du point de vue psychique que social. Le fameux *diable boiteux* présenté comme le plus fort de tous, est apparenté par son infirmité au forgeron magicien des traditions indo-européennes. Il fait partie des magiciens liés et lieurs précipités du ciel dans les zones inférieures. Son rôle dans la magie est sans doute très ancien[34].

Dans la société morisque, comme dans toute société structurée, le mariage est une grande affaire et les préliminaires constituent la partie la plus importante du point de vue anthropologique ou socio-économique. La domination par le pouvoir chrétien n'a pas beaucoup changée les coutumes, surtout pour les morisques continuant à vivre dans les *aljamas*. La rupture se fait avec l'exil, l'esclavage, la pauvreté et l'immersion en milieu chrétien où les coutumes de la société dominante sont introduites à des degrés différents avec une insistance particulière avec la réforme du mariage catholique.

PENDANT LE MARIAGE

Le rite occupe une place importante: il traduit le caractère sacré et en tout cas solennel de l'engagement; il exprime le désir d'une reconnaissance sociale de l'union; il rend possible un contrôle. Nécessaire à la validité, voire à l'existence même du mariage, la forme se présente aussi comme un instrument de preuve du lien conjugal. Le Concile de Trente, en 1563, sous la pression du pouvoir monarchique, décrète que le mariage doit être célébré devant le curé de la paroisse de l'un des deux fiancés et devant deux témoins afin d'assurer une publicité du mariage qui permet à l'Eglise d'en contrôler la régularité. De ce jour, les mariages clandestins sont poursuivis et l'opposition devient patente entre mariage et concubinage.

34. Petit boucs boiteux de la Grèce antique, caractères magico-rituels des jeux à cloche pied, jambe de bois, béquilles, baton cheval utilisé pour les voyages dans les airs.

Nous possédons des gravures italiennes du XVIème siècle (estampes Ob 51 a) qui nous permettent d'avoir une idée précise de la façon dont s'habillent les morisques dans la rue au quotidien. La tenue courante permet de distinguer[35] la classe sociale de l'individu. Elles sont réalisées par Diana Ghisi[36] dite Scultori Mantoano qui naît à Mantoue vers 1536. Les vêtements de mariages sont toujours spéciaux, pourvus de diverses broderies de couleur dorée, ils se prêtent à cause de leur valeur. Les dames morisques portent des tuniques courtes, des bas de chausse tirebouchonnés. Le morisque Francisco Nuñez Muley s'adresse au roi pour protester contre l'ordonnance du 17 novembre 1566. Il déclare que ces vêtements de caractère régional distinguent son peuple. On garde les habits de noce et de fêtes. On se les transmet pendant trois ou quatre générations. Les chaussures fabriquées à base de cuir et de liège influencent celles des chrétiens.

Dans le rituel du mariage, certains éléments revêtent une signification. Ainsi en est-il de la ceinture, du lien de la taille ou de la tête, et de la toque, les éléments importants du point de vue magique. La ceinture appelée *madamma* au Maroc, ou *hizam* par les populations d'origine berbère comporte beaucoup de variétés[37]. Elle se porte sur le caftan, elle est en cuir pour les hommes et en soie, laine ou velours sur une armature quelconque pour les femmes qui la portent le plus souvent brodée en soie et or. Elle est utile pour retenir les vêtements, pour porter des objets divers et parfois même les enfants[38]. Elle sert aussi d'ornement à la ceinture ou à la tête. Elle évolue suivant le milieu dans sa matière, laine, coton, soie, et peut arriver à déterminer la classe sociale de l'utilisateur. Les modèles sont différents suivant la fabrication artisanale de la ville ou de la campagne, suivant la richesse de l'individu, selon son sexe. Celle qui se porte au Maroc est originaire d'Espagne par son tissage et la technique de la teinture[39]. Pedro de Alcalá témoigne de

35. Navaregio, p. 59, description de 1526, in BOSCH VILÁ, Jacinto y HOENERBACH, W., *Andalucía islámica textos y estudios*, Granada, Universidad, 1986 (Biblioteca universitaria de Granada).

Les femmes du peuple portent de *zaragüelles* (pantalons) et une *alcandora* (tunique) en toile d'Anjou teinte. Ce qui semble le plus curieux dans le costume des grenadines ce sont les bas de chausse ou *calzas*: de simples housseaux de cotonnade blanche longs d'environ un mètre, attachés au dessus du genoux par une bande de jarretière, qui descendent sur la jambe en faisant de multiples plis ce qui se porte encore au Maroc et qui revient à la mode en Europe. De la sorte les jambes paraissent très grosses. A la maison les femmes s'habillent différemment avec une chemise courte et des chausses bouffantes et par dessus tout une longue chemise de lin, les pieds nus.

36. JOUIN, Jeanne, «Document sur les costumes des musulmans en Espagne», in *Revue africaine*, 1934, LXXV, n°358, pp. 43-46.

37. GONZÁLBEZ BUSTOS, Guillermo, «Huellas andalusíes en el vestir marroquí», in *Contribución al estudio de la historia de Marruecos*, CBET 16, 1977, pp. 67-109, esp. p. 79.

38. ALBARRACÍN, Joaquina, «Joyas Moriscas Andalusíes en la tradición femenina tetuaní», in *Le cinquième centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*, pp. 57-68, CEROMDI, Zaghouan, 1992.

39. GONZÁLBEZ BUSTOS, Guillermo, *op. cit.*

son usage parmi les morisques. Elle existait aussi chez les mozarabes sous le nom de *Qriza* avec un double sens, celui de longue ceinture dont on enroule la taille, ou celui de turban dont on enroule la tête. Dans la relation de Dopper, elle fait partie du costume des morisques en Afrique du Nord en 1659. Elle s'appelle *Kurzig*, mot d'origine berbère avec la racine krz qui signifie nouer. L'action de nouer est essentielle dans la pratique magique car grâce à ce geste on peut nouer toute chose. En particulier, pour le mariage, les mariés noués par leur ceinture ou leur lien à la tête ne pourront être noués par leurs ennemis qui pourraient empêcher la consommation du mariage[40].

Le voile ou *almalafa*, est une pièce de coton, de lin ou de soie avec laquelle les femmes morisques s'enveloppent et se cachent la face. L'épouse porte la *alcandora* ainsi que les femmes qui servent le repas de noce. Les soies de Grenade sont réputées. Leur fabrication, leur vente sont à l'origine de grosses fortunes. Les éleveurs de vers à soie louent les terres où ils cultivent les mûriers nécessaires. Au XVIIème siècle ce tissu est tellement abondant que tout le monde en porte aussi bien les gens du peuple que les nobles. Mais pour les femmes il est de couleur vive et pour les hommes de couleur noire. Ces derniers s'habillent avec des tuniques, des chausses ou des sarouels. Ils se protègent grâce au burnous ou *albornoz*. Les vêtements morisques sont très mal acceptés par les autorités chrétiennes qui les considèrent comme un signe d'identité musulmane. Cependant des aristocrates les adoptent, Isabelle la Catholique n'en est pas le moindre exemple[41].

40. GUERRY, Vincent, *La vie quotidienne dans un village baoulé*, Abidjan, INADES, 1970, p. 86. Chez les Baoulés, on attache aux mollets et aux poignets des fils lors du rite de la rupture du veuvage. Le veuf avant de se remarier doit aussi procéder à la rupture de la ceinture qui lui serre les reins depuis le premier goûter. Il le fera juste après une relation amoureuse avec une femme qu'il n'épousera pas, juste avant de choisir l'épouse de son choix. La femme aussi doit couper sa ceinture après s'être unie une nuit à un étranger de passage.

41. CARDAILLAC, Louis, *Les convers et le pouvoir en Espagne, XVème-XVIème siècles*, Aix-Marseille, Université de Provence, 1990. Les morisques se différencient des chrétiens par leurs vêtements. Mais entre eux ils marquent aussi leur appartenance sociale. Ceux qui sont aisés portent des vêtements de soie avec des ornements de la même matière ou de drap (MÁRMOL CARVAJAL, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Málaga, Editorial Arguval, [1600] 1991, p. 161). Les plus humbles aiment porter des couleurs vives et les femmes se parent de nombreux bijoux. La *marlota* (manteau très décoré, brodé d'or et d'argent). Ce vêtement est le seul que puissent porter les femmes. Elle est en soie aux couleurs vives et peut s'appeler *azedria*: "Una marlota marilia / todas de Mahomas de oros / E mil arábigas cifras" in VEGA CARPIO, Lope, «San Diego de Alcala», in *Teatro*, Madrid, Aguilar, 1961, la *almalafa* et l'*alquicel* (Il est de couleur blanche et à l'air d'une cape) constituent la base du vêtement morisque. Ce sont des manteaux amples qui furent interdits. Ils portent aussi l'*albornoz*, vêtement simple avec un grand capuchon. Une toque ou turban fait partie du vêtement masculin car le morisque a l'habitude de s'enrouler d'une grande bande de toile à la tête. Beaucoup d'entre eux portent les *gregüescos* et une espèce de chemise large *el sayo*. Ils chaussent des *alpargatas* (paysans) ou *borseguíes* (morisque aisé) ("El morisco que ponía / duras alpargatas de esparto / ahora trae borceguíes / argentados, alosado / vestido de terciopelo, / en tafetán aforrado").

A l'occasion du mariage, on procède au rite de la purification. La pratique des bains est courante chez les morisques. Les chrétiens considèrent cette habitude comme impudique. On peut voir de très beaux bains maures à l'Alhambra de Grenade. Cet acte de purification physique et religieuse se célèbre avec beaucoup de pompe dans la région de Grenade où les fiancés se rendent aux établissements publics avec beaucoup d'amis. Ils y reçoivent des soins corporels sophistiqués grâce à quelques spécialistes de la préparation des mariés.

Les tatouages[42] sur le corps, les bras, les jambes, le visage des jeunes filles ou des hommes sont aussi réalisés dans un but esthétique et magique. Les procès d'Inquisition nous les signalent lorsque les morisques ou les africains en avaient sur leur visage[43]. Avant le mariage la fiancée qui s'était engagée devait porter un voile de couleur, à l'origine en soie. Elle devait aussi, avec l'aide des membres de sa famille ou avec ses amies, tisser le lin que lui donnait le futur époux. Les femmes pour paraître plus belles se maquillent. Elles utilisent divers produits pour leur chevelure qu'elles laissent libre ou qu'elles retiennent avec une couronne ou un diadème[44].

L'utilisation de parfums suit la longue tradition orientale. Ce mot vient du latin *per fumen* (par la fumée). L'origine linguistique indique que depuis des siècles on brûle des substances aromatiques pour en humer des odeurs balsamiques aussi bien que pour rendre hommage aux divinités. Leur usage est très répandu autant chez l'homme que chez la femme. Certains sont particulièrement appréciés: le *jaluq* parfum safrané, le *sa'fran* safran, l'*abir* ambre grise, l'*anbar* ambre naturelle, le *sukk* espèce de parfum noir, le *galiya* et le *misk* musc. Le safran provient du coeur d'une variété de crocus. Il est réputé pour ses qualités gustatives et apéritives et il sert aussi à la fabrication de divers parfums ou au maquillage en particulier pour estomper la forme des yeux et leur communiquer un dessin allongé[45]. Les anciens mettent pendant les festins des couronnes sur la tête. Ils attribuent au parfum du safran la puissance de procurer le sommeil réparateur et des songes agréables. Le musc est apporté d'orient, c'est une huile essentielle qui suffit à donner à un tissu, une odeur qui persiste pendant des années dès lors même qu'il est exposé à l'air. Un philtre, une boisson, des drogues peuvent être administrés tout à fait à l'insu de ceux qui les absorbent. Pour le parfum, il en est différemment, on s'enivre avec plaisir. Dans les cérémonies magiques et religieuses, ils sont

42. BOUCHARD, Ahmed, *Les crypto-musulmans d'origine marocaine et la société portugaise du XVIème siècle*, Montpellier, thèse, 1987, 3 volumes, Tome I, p. 117: tatouage d'une jeune fille.

43. CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette, «Esclavage et magie chez les nouveaux chrétiens en Espagne», *Revue d'histoire maghrébine*, Tunis, 1984, n° 36-37, p. 128, Juan Maroto, année 1563, AHN, INQ, Procès, liasse 193/14 (esclave).

44. CARO BAROJA, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada, Ensayo de historia social*, Madrid, Ediciones ISTMO, 1957, 285 p.

45. RIVASSON, Marguerite de, *Les parfums magiques*, Paris, Edition H. Durville, 1980, p. 70.

prodigués autour des autels où s'accomplissent des mystères. Par leurs vertus, ils facilitent les extases, les visions, les hallucinations. Dans le mariage les parfums agissent comme agents d'excitation de l'amour physique. Ils contribuent au culte de Vénus. Les senteurs pénétrantes contribuent à la séduction et effectuent une action troublante sur les centres nerveux et émotifs.

A toutes les époques, les formules des parfums ont la réputation d'exciter l'action du système planétaire, comprenant pour le soleil: le safran, l'ambre et le musc essentiellement avec d'autres ingrédients comme le bois de baume, le bois de sainte Lucie, les fruits de laurier, le girofle, la mire et l'encens. Mêlés avec art, ils forment un parfum magique s'alliant avec toutes les splendeurs de l'astre du jour. Le Khôl sert à maquiller les yeux. Il est d'origine égyptienne, apprécié à Rome. On l'utilise pour faire les cils et pour prolonger la longueur et la forme en amande. Jeanne, d'origne barbaresque, esclave d'Alvaro Dura d'Antequera, fut accusée d'avoir assisté à des mariages de maures *alcoholada y anozegada la boca* selon leur usage. Ils s'appelaient les uns les autres par des noms musulmans, ils dansaient à leur façon, ils mangeaient du couscous et ils remerciaient Mahomet[46].

On trouve dans les bijoux des morisques de l'ambre, des perles et des turquoises montées en bagues, boucles d'oreilles, colliers, bracelets et pendentifs[47]. Aznar Cardona[48] affirme que les femmes morisques portent des plaques d'argent sur la poitrine, d'autres suspendues à leur cou, des colliers, des boucles d'oreilles, des bijoux en forme de main, du corail, sur leurs vêtements de couleur. Les femmes en agrémentent leurs toilettes. Certains sont constitués de plaques d'or ou d'argent avec des inscriptions en lettres arabes, versets du Coran ou noms de Dieu. Leur port par les morisques est interdit par de nombreuses ordonnances.

Joaquina Albarracín fait une étude des bijoux que porte la mariée morisque, de El Andalous à la région de Tétouan et ses observations montrent des correspondances entre musulmans d'Espagne, morisques et marocains. La tradition s'est maintenue au cours des siècles. Ces objets de valeur ne peuvent être possédés par tous, on les prête à celui qui ne peut les acquérir. A la campagne, ils sont en argent, alors qu'à la ville ils sont en or. On les retrouve dans les mêmes circonstances dans toute l'Afrique du Nord et dans les costumes régionaux espagnols (charros de Salamanque).

---

46. GARCÍA FUENTES, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*, Granada, Diputación provincial, 1981, cas. 36, p. 166.

47. MARTÍNEZ RUIZ, Juan, *Inventarios de bienes moriscos del Reino de Granada, siglo XVI, Linguística y Civilización*, Biblioteca de dialectología y tradiciones populares, CSIC, Madrid, 1972, p. 18.

48. "Iban de cuando en cuando muchas mujeres hechas unas debonaderas, con diversas patenillas de plata en los pechos, colgadas de los cuellos, con gargantillas, collares, arracadas, manillas, corales y con mil gaiterías y colores en sus trajes y ropas" (AZNAR CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, Pedro Cabarte, 1612, pp. 5-6, 202 p. + 158 p + 6 ht).

Un de ces colliers, appelé collier d'orge, se caractérise par ses pendentifs allongés, représentant les grains, symboles d'abondance et de fertilité, et il porte au centre une main de Fatma en guise d'amulette protectrice du mauvais oeil. Les bracelets qui entourent les chevilles[49] que l'on voit aussi en Orient, représentent le lien qui, selon les croyances populaires, doit préserver de tout mal (la personne étant liée, on ne peut refaire l'opération pour lui jeter un nouveau sort). De nombreux bijoux sont ornés de corail qui est connu pour sa vertu de protéger des maux jetés par le regard jaloux. Les productions artistiques des orfèvres morisques sont multiples. Elles ont un triple emploi: elles montrent la richesse de la famille de celle qui les porte, c'est un recours en cas de besoin, elles ont le plus souvent un sens protecteur. En outre, elles possèdent une qualité artistique qui va disparaître avec les interdictions. Enfin, elles s'associent souvent avec la coiffure ou le vêtement comme le montre le bandeau de front garni de pierres de couleurs rouges et vertes qui pouvait parfois être remplacé par une petite toque ronde, elle aussi abondamment travaillée[50].

Ignacio de las Casas[51] énonce les interdictions concernant ces précieux objets dans sa déposition au synode de Guadix: "Nous ordonnons que personne n'inscrive de prières morisques sur des talismans pour des malades ou pour d'autres personnes".

En outre les bijoux, portant des lunes, des soleils ou des inscriptions en arabe sont interdits. On ordonne la destruction de ceux qui existent déjà dans un délai de deux mois et les orfèvres ne doivent plus en fabriquer. Les textes de l'Inquisition nous font part des problèmes divers que leur confection ou leur port entraînait. Les autorités ecclésiastiques rédigeaient des ordonnances pour en empêcher l'utilisation[52]. Certains bijoux grenadins, qui ont été trouvés au mont El Reyezuelo près de Berchules (Grenade)[53], peuvent nous donner une idée précise des réalisations morisques.

Lorsque les nouveaux mariés arrivent dans la maison du marié, ils doivent franchir la porte du pied droit pour favoriser le sort. Des traditions bien établies sont suivies par toute la famille. Ainsi les parents de la jeune fille l'offrent à ce moment-là à son futur époux.

Le cortège nuptial se fait à dos de mulet. En tête pour guider est placé un animal de couleur noire, la mariée le suit sur un autre de couleur blanche.

---

49. "Ajorca" morisque.

50. ALBARRACÍN, Joaquina, «Joyas moriscas andalusíes en la tradición», in *Le Vème centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*, Tunis , CEROMDI, 1993, pp. 57-68.

51. Ignacio de las Casas, pragmatiques du synode de Guadix.

52. Statuts de l'évêché de Badajoz, 7 mai 1583, ADB, antigua diócesis, vol. ms, sala I, est. 8, n°2, LIB V, TIT XIV, añadido al capítulo 9, folios 276-285: "Advertiréis a los dichos convertidos no traigan, ellas ni ellos, patenas ni otras cosas esculpidas, manos y lunas o letras moriscas, ni las pongan a sus criaturas, ni pinten en sus caras con apercibimiento".

53. MARTÍNEZ RUIZ, Juan, *Inventarios de bienes moriscos...*

Lorsqu'ils sont obligés de se marier à l'Eglise, ils s'y dirigent ainsi. La fiancée reste couverte par son voile et elle ferme les yeux et la bouche quand elle découvre son visage, par respect et modestie sans doute, mais aussi pour qu'aucun démon malveillant ne l'envahisse et pour ne pas croiser un regard jaloux qui pourrait lui lancer le mauvais oeil au seuil de sa nouvelle vie.

La cérémonie, lorsqu'elle suit le rite musulman, a lieu à la maison: on lit le Coran puis on fait des aumônes[54]. Elle comporte des chants en l'honneur de Mahommed. Lorsque le rite chrétien est imposée, les femmes morisques continuent de pousser des cris de joie appelés *alhuelulas*. Souvent, en sortant de l'Eglise, le rite musulman est célébré dans l'intimité du foyer. Alors les morisques se livrent à leurs danses et chants traditionnels. Aux XVIème et XVIIème siècles de nombreux ouvrages religieux condamnent ces manifestations considérées comme d'origine diabolique. Dans cette expression du corps, l'homme se laisse aller à son exhibition. L'Eglise qui veut favoriser l'élévation de l'âme réprouve d'ordinaire cette agitation et plus encore quand elle semble révéler la culture musulmane et l'adhésion à une autre religion. Les rondes populaires étaient cependant fréquentes dans les festivités. Les danses peuvent faire gagner des prix si elles sont réussies. On loue Mahommed au son du tambourin *adufe*, de la vielle, des timbales, des trompettes. On entonne des chants d'amour *anexires*. *Leilas* sont les chansons nocturnes accompagnées par des orchestres ou *zambras*, composés de tambours et d'instruments à vent et à cordes. Les *magitas* ont du tambourin pendant la fête. L'uléma part lorsqu'on commence à jouer et à chanter. Pendant une période de 74 ans environ, la musique morisque est soumise par les autorités chrétiennes à un processus d'acculturation (1492-1566) qui va la conduire à se réfugier en Afrique du Nord et en d'autres points du monde islamique où elle va se transmettre par la transmission orale.

Dans le Royaume de Grenade, il existe un impôt appelé *Tarcón* qui est payé pour les *zambras* et fêtes des morisques à un responsable appelé *alcaide de juglaras y juglares* au bénéfice de l'état. Il est surtout perçu pour la musique des mariages. Il existe une protestation contre cet impôt émise par les *jurados* de la mairie de Grenade, en date du 27 janvier 1517. A cette époque, il est perçu par un certain Fernando Morales alias Ayaya Fisteli qui suivait la coutume de l'époque nazri[55].

Francisco Núñez Muley se plaint dans son mémorial de la répression car les Rois Catholiques ont permis les musiques morisques (*zambras*) qui accompagnent le saint sacrement dans les processions et elles accueillent même l'archevêque et accompagnent la messe en l'an 1502. En 1541, la reine

54. AGUILAR, Josephine, *L'expulsion des morisques de Valence vue par les contemporains*, Montpellier, Université, 1976, p. 18.

55. Voir l'appendice de l'oeuvre de GALLEGO BURÍN, A. et GAMIR SANDÓVAL, A., *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad, 1968.

Isabelle du Portugal, défend cette musique contre l'évêque de Grenade, Gaspar de Avalos. Elle ordonne qu'on ne s'adonne pas à des rites religieux lors des auditions de musique morisque[56]. D'ailleurs dans les inventaires de biens meubles des morisques, nous retrouvons divers instruments de musique tels que des tambours morisques, un luth morisque[57]. Lors du premier voyage de Charles Quint en Espagne en 1517, les jeunes filles dansent à San Vicente vêtues à la morisque. Ces danses peuvent figurer une bataille rituelle entre l'été et l'hiver ou entre les vices et les vertus. Elles illustrent aussi les luttes des chevaliers chrétiens contre les maures[58]. Dans les régions où habitent les vieux chrétiens en Espagne, elles sont pratiquées.

Daniel Heartz nous dit que *la moresca* revêt des formes très diverses. C'est parfois une danse en solo exigeant beaucoup de vigueur ou une danse sur scène en costume somptueux ou encore une danse exécutée par plusieurs hommes[59]. Après l'expulsion des morisques, leurs expressions corporelles sont traitées sur le thème burlesque en intermède au théâtre. L'accent est mis sur les connotations sexuelles et diaboliques assorties d'une imitation satirique de la récitation de la profession de foi musulmane[60]. Ces caractéristiques de la fête morisque, du mariage en particulier, sont connues dans toute l'Europe. On cultive la danse morisque ou *morris dance* dans le théâtre municipal anglais[61]. Pour l'école des ritualistes ce serait une forme dégradée du culte de la fertilité. Elle se pratique encore aux Etats Unis à l'aube du 1er mai. Pour le repas de noce, les animaux sont sacrifiés selon le rituel musulman. Les femmes n'ont pas le droit d'égorger les animaux. Elles les portent aux hommes qui, avant de les tuer, aiguisent leur couteau et testent le fil de la lame dans leur main. Au moment où ils vont égorger, ils tournent la tête de l'animal vers l'Orient et disent *Birmillehi*, ce qui signifie au nom de Dieu[62]. On immole des animaux suivant le rite *Ad Alquibla*, en se tournant à midi vers la Mecque. Les morceaux de viande sont distribués

56. Archives de la cathédrale de Grenade. Reales Cédulas, libro II, folio 38 v°-39 r°.

57. MARTÍNEZ RUIZ, Juan, *Inventario de bienes moriscos...*, Archives de l'Alhambra, année 1599, Lobras y Nechite (biens confisqués), L 34-51, folio 9r°, ligne 32.

58. MARDEN, C.A., NEWTON HALL, Cambridge, «Entrées et fêtes espagnoles au XVème siècle», in *Fêtes de la Renaissance*, Tours, CRR, *Actes du XVème colloque de Tours*, Paris, CNRS, 1975, 3 tomes, p. 392.

59. HEARTZ, Daniel, «Un divertisement à Binche», in *La fête de la Renaissance...*

60. ROIG, Adrien, «Quand les morisques dansaient», in *Etudes de moriscologie pendant les 10 dernières années*, Colloque de septembre 1993, Zaghouan, CEROMDI (sous presse).

61. LASCOMBES, André, «Théâtre religieux des cycles municipaux, XVème et XVIème siècles», in *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*, 37ème colloque international d'études humanistes, 4-9 juillet 1994, Poitiers, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Paris, Edition Champion (sous presse).

62. KABO, Raymond, *Les esclaves africains face à l'Inquisition espagnole; les procès de sorcellerie et de magie*, Montpellier, Université, 1984, p. 14.

aux pauvres une fois bénis par l'uléma. On prépare du couscous avec la viande de l'animal sacrifié[63].

C'est la cérémonie du jour du mariage qui détermine l'intégration complète du morisque dans la société des vieux chrétiens. Si cet acte passe inaperçu, il arrivera à rester en Espagne comme c'est le cas pour certains d'entre eux dont les procès d'Inquisition révèleront après la date de l'expulsion les origines morisques qui n'apparaîtront qu'après de longues investigations.

APRÈS LE MARIAGE

Le lendemain matin après le mariage, les jeunes mariés mangent un ragoût blanc à base de riz appelé *la cazuela blanca*. Ce met symbolique représente l'abondance et la fertilité que la famille et les amis leur souhaitent. D'ailleurs le riz reste présent avec la même signification de nos jours lorsqu'on le lance sur les mariés à la sortie de l'Eglise.

Les jeunes époux s'enferment pendant les huit premiers jours de leur vie commune. La famille et les amis se chargent de leur approvisionnement. Enfin le neuvième jour, le marié sort. Il va chercher de l'eau à la fontaine et acheter du poisson. Cette coutume est interdite par l'Inquisition. Cette dernière s'oppose aussi à la polygamie qu'elle combat durement auprès des chrétiens. Il semblerait d'après les archives juridiques qu'elle ait mis l'accent sur la lutte contre les musulmans accusés de pratiquer la religion musulmane. Cependant, l'Islam tolère la polygamie[64]. Elle n'est pas inconnue des chrétiens puisque en 1530, l'archevêque de Grenade, Gaspard de Avalos, s'y réfère dans ses instructions. Il affirme que les morisques se marient deux ou trois fois alors que toutes leurs femmes sont vivantes et que pour maintenir cette coutume ils cherchent de faux témoignages. Ou alors ils pratiquent le divorce ou la répudiation définitive[65] comme aux temps des maures[66]. Le voyageur Jerónimo Munzer affirme lui aussi que les musulmans d'Espagne peuvent se marier avec quatre femmes, qu'ils peuvent répudier facilement. Le contrat de mariage stipule les conditions qui sont variables. La dot est proportionnelle à la situation sociale de la femme (vêtements, colliers, meubles). Les femmes ne peuvent répudier leur époux, mais lorsqu'elles le souhaitent elles leur font la vie impossible. La manière dont chaque système

63. Pour tuer une poule, Jean de Botolla se dirige vers l'*Alquiba* et prononce les mots rituels avant d'égorger l'animal (GARCÍA FUENTES, *op. cit.*, p. 216.).

64. KABO, Raymond, *Les morisques de Valence, Témoignage d'un contemporain de l'expulsion, Antonio de Corral y Rojas*, Montpellier, Université, 1980.

65. Voir lexique final.

66. A.G.S., Cámara de Castilla, liasse 2183.

juridique conçoit, organise et aménage le divorce, est révélatrice de la conception qu'il se fait du mariage, car légiférer sur le divorce c'est, par contraste, légiférer sur le mariage.

Dans les procès d'Inquisition concernant les morisques s'adonnant à la magie, nous trouvons beaucoup de femmes seules, elles ont recours à cet expédient ou au travail les jours de fêtes pour pouvoir subsister, ce qui est pour les vieux chrétiens une infraction aux règles religieuses. Lucía de Toledo et Ana Hernández de Bustamante[67] sont deux exemples parmi tant d'autres.. Cette dernière avait été excommuniée pour les nombreuses dettes qu'elle avait. Nous ignorons si son mari était parti dans une autre région ou s'il était mort[68].

María Hernández de Matatoros[69] avait appris de Mencía Alonso comment savoir si un couple s'aimait bien ou si le mari qui avait abandonné sa femme allait revenir. Avec des grains de blé et d'orge correspondant aux personnes, mélangés à du sel, du charbon et une arête, dans la main, il fallait dire:

> "Señora Sancta Marta viva fuistes e sancta ansí como atastes la tarasca e la atastes con nuestra Sancta cinta atada, ansí juntéis si éstos se quieren bien los granos de trigo con cebada".

En prononçant ces mots on jette le mélange en l'air et on le laisse retomber dans sa jupe pour obtenir une réponse. La morisque dit qu'elle rapproche les couples désunis. Ainsi elle console la femme de Hernán López et lui promet un talisman qui lui permettrait de retrouver l'amour de son époux et l'obligerait à se détourner de ses aventures. Par ailleurs, la situation de la veuve est difficile dans les premiers temps surtout. Elle ne doit pas sortir de chez elle pendant quatre mois et dix jours si ce n'est pour ses besoins essentiels et si elle ne peut en charger quelqu'un[70]. Des arrangements familiaux sont toujours possible dans ces cas précis: un homme peut se marier avec la veuve de son frère après le décès de ce dernier[71]. De même, une femme peut épouser le mari de sa soeur après le décès de cette dernière. Dans ce cas là, il n'est pas question d'inceste, car les notions sont différentes dans les deux communautés religieuses et culturelles en présence. Ce vieux tabou de l'humanité s'oppose à l'union sexuelle de deux personnes déjà unies par un lien de parenté ou d'alliance. Il traduit l'obligation de l'exogamie dont les fondements sont complexes et variables selon les sociétés.

---

67. AHN, INQ, Tol, liasse 193, n°7, 1545.
68. KABO, Raymond, *Les esclaves africains face à l'Inquisition espagnole; les procès de sorcellerie et de magie*, Montpellier, Université, 1984.
69. AHN, INQ, Tol, liasse 35, n°4, 1544.
70. KONTZI, Reinhold, *op. cit.*, p. 444.
71. *Ibídem*, p. 455.

FONCTIONS ET SENS DU MARIAGE

Le mariage n'est pas un sacrement pour le morisque. Cependant il est accompagné de rites religieux, de prières et de chants musulmans. Peu à peu, il est soumis à la cérémonie chrétienne à l'église, qui devient obligatoire pour tous les catholiques. Mais beaucoup d'entre eux se lavent et se changent dès qu'ils arrivent chez eux pour se livrer à leurs anciennes coutumes. L'évolution ou le refus des obligations imposées par le pouvoir dominant sont vérifiables à travers les archives inquisitoriales. La fonction magique qui se cantonne dans l'intimité des familles est plus difficile à percevoir. Nous n'en relevons que quelques traces ça et là qui nous permettent de reconstituer une mentalité qui n'est guère différente de celle des musulmans du Royaume de Grenade ou de ceux des groupes ruraux d'Afrique du Nord à l'heure actuelle. Certains aspects des rites magiques et populaires qui entourent le mariage sont développés dans les livrets aljamiados. Au-delà de ces dimensions religieuses et magiques, il faut mettre l'accent sur le rôle économique, politique et social qui n'est certes pas le moins important, surtout en période de crise.

Bernard Vincent nous dit après un examen des archives de Simancas, que le dénombrement de la ville de Grenade de 1561 révèle que:

> "A l'intérieur d'une maison, ne vit qu'un couple et ses enfants, les ascendants ou les collatéraux se trouvent dans les maisons voisines qui donnent soit sur la même rue, soit sur une rue parallèle"[72].

Cette vie en commun favorise les alliances par le mariage. Nous en avons un exemple célèbre avec Aben Humeya, le leader du soulèvement grenadin. A ce moment précis nous constatons un retour aux anciennes coutumes. Il choisit trois épouses pour sceller des alliances. Il fait tuer son beau-père et ses deux beaux-frères qui n'ont pas voulu le suivre. Le mariage chez les morisques est donc comme chez les chrétiens, l'axe essentiel pour l'alliance des familles, des clans. Une rupture se conclut aussi par la répudiation de l'épouse. Le musulman recherche le mariage endogame. Il est pratiqué par les morisques. C'est un acte social important car il ponctue l'entrée dans la vie d'adulte et le début de l'apprentissage du rôle de chef de famille, primordial dans le système patriarcal de cette société. Le mariage est donc une grande affaire sauf pour les esclaves. Comme au temps des Wisigoths et après l'invasion arabe, l'essentiel se situe dans les préliminaires. Le père choisit le conjoint après une quête longue et compliquée assurée par la famille. Il est remarquable que les jeunes couples qui sont résolus à se passer de l'autorisation familiale ont un moyen, celui de simuler l'enlèvement. Le rapt fait partie du rituel matrimonial primitif[73].

---

72. BERNARD, Vincent, *op. cit.*

73. BENASSAR, Bartolomé, *Histoire des Espagnols*, Tome I, VIème-XVIIème siècles, Paris, Armand Colin, 1985, 335 p.

Pour le chrétien, le mariage du morisque est un facteur de possible assujettissement. Dans la Comedia *El remedio en la desdicha de Lope*, Narváez amoureux est identifié à Mars vaincu par l'amour. Il est poursuivi par Nuño au cours du premier acte dans des vers adressés à l'amour, que nous traduit Adrien Roig:

> "Ce vaillant défenseur de la frontière, / cet Andalou redouté, / ce Narváez qui, contre maures, a été un foudre de guerre / aujourd'hui vous le dominez et assujettissez / grâce à une Mauresque" (I, 464-469)[74].

Pour le chrétien comme pour le morisque, le mariage peut être aussi un facteur de rebellion[75]. Ils peuvent aussi se conclure pour forger des alliances entre pays mais aussi entre particuliers[76].

Les esclaves d'origine musulmane ou les morisques sont plutôt accusés pour leurs manifestations traditionnelles correspondant à leurs origines culturelles et religieuses à l'occasion des mariages[77]. C'est le moment pour le morisque ou l'esclave maure, d'affirmer son attachement à sa religion ou son désir de retourner en terre musulmane. Ainsi Catalina, esclave de doña María de Guzmán de Malaga, est accusée d'être allée à Antequera à un mariage musulman où elle avait rendu grâce à Mahomet et mangé à l'usage des maures. Avec ses compagnons, elle aurait dit à la fin du repas: *Que Dieu qui nous rassemble, ici nous rassemble aussi dans notre pays.*

Le tribunal de l'Inquisition de Majorque, comme celui de Grenade, rapporte davantage la bigamie des vieux chrétiens ou les idées hétérodoxes en matière de sexualité de ces derniers que les problèmes relatifs au mariage des morisques. Un renégat revenu d'Alger voit sa concubine revenir sous l'aspect d'une magicienne alors qu'il est en plein délire à cause de la fièvre.

---

74. ROIG, Adrien, *op. cit.*

75. Ainsi le neveu de Garcilaso, malgré l'opposition de l'empereur et de l'impératrice se marie en août 1531 avec Doña Isabel de la Cueva, nièce du duc d'Albuquerque et héritière des biens de cette illustre famille. Il fut exilé de la cour de Tolède et de sa juridiction et arrêté en 1532. ROIG, Adrien, «L'Eglogue "Nemoroso" de Sá de Miranda, Llanto pour la mort de Garsilaso», in *Hommage à Nelly Clemesy*, textes réunis par Gérard Lavergne, Tome II, Nice, Université, 1993, p. 547.

76. "Don Manuel primero casó sucesivamente con Doña Isabel y Doña María de Aragón, hijas de los reyes Católicos, y después con Doña Leonor de Austria, hija de Felipe el Hermoso y de Juana la Loca; Don Juan III con Doña Catalina de Austria, hija de los mismos" in ROIG, Adrien, «Los españoles en el teatro de Gil Vicente», in *Encuentros y desencuentros de culturas desde la Edad Media al siglo XVIII*, Juan Villegas, Actas Irivine 92, Asociación internacional de Hispanistas, p. 137. "A mulher de D. Joãn III foi sempre mais castelhana que portuguesa e, como o dominava interamente, favorecia o mais possível, os seus patrícios en detrimento mesmo dos de su marido" (BRAMCAMP, Freire Anselmo, *Gil Vicente trovalor mestre de balança*, Lisboa, Revista Occidente Editora, 1944, p. 244).

77. Cas. 25, Pulianas: "Domingo Hernández Ayex, morisco, vezino de Pulianas, porque se fue con los moros rebelados con otras personas de su casta y se puso nombre de moro, hizo guado y çala y ayuno el ramadan y casó dos hijas a ley de moros con otros moros: habito y carcel perpetua, seis años de galeras", in GARCÍA FUENTES, *op. cit.*, p. 105.

Elle lui aurait retiré sa virilité pour se venger du fait qu'il avait manqué à sa promesse de se marier avec elle.

Les difficultés relationnelles entre homme et femme apparaissent souvent dans les archives juridiques. Le sexe féminin cherche souvent à acquérir une puissance convoitée à l'intérieur du couple. Ainsi Cecilia Pérez recommande des poudres fabriquées à base de cervelle d'âne à administrer au mari de femmes battues. Après ce traitement, il ne maltraitera plus son épouse, à tel point qu'elle pourra même recevoir d'autres hommes chez elles. Cette image se retrouve dans la littérature sur le thème bien connu de la *mégère apprivoisée*. La femme irrascible et autoritaire, maure, est illustrée par l'exemple 35 du *Conde Lucanor*[78]. Elle est apprivoisée par son mari. Ce personnage n'est pas sans rappeler la Katharina de Shakespeare[79]. Par ailleurs une esclave morisque d'origine marocaine porte le cas à son paroxisme puisqu'elle fait fuir son dernier mari (elle a réalisé trois mariages) à cause de son caractère irrascible[80]. Ce type de la femme indomptable surgit dans une société patriarchale où l'homme domine.

Comme pour les chants et danses morisques traditionnelles, nous pouvons distinguer entre 1492 et 1570 trois grandes étapes dans l'évolution. D'abord les manifestations traditionnelles et festives sont permises entre 1492 et 1529. Ensuite la situation empire (1530-1565) jusqu'à l'interdiction complète (1566-1570), juste avant la rebellion des morisques. On leur interdit

78. Don Juan Manuel, *El conde Lucanor y otros cuentos*, Barcelona, Bruguera, 1978, 891 p.

79. SHAKESPEARE, W., *La mégère apprivoisée* [1594]: Le personnage de Katharina est le type même de la femme irrascible dominée brutalement par son mari. C'est un modèle des plus anciens. Dans la littérature, cette figure est aussi fréquente que la femme portant culottes qui mène son mari par le bout du nez. Ce genre a été traité magistralement par Chancer dans «La femme de Bath» des contes de Canterbury (vers 1384). Cette jeune femme, de caractère insupportable par son entêtement, veut toujours avoir le dernier mot; elle aspire cependant à trouver un mari. Elle le montre dans les paroles furieuses qu'elle adresse à son père en parlant de sa soeur Bianca "Je danserai pieds-nus le jour de ses noces, et j'irai garder les singes en enfer". Le mariage apprivoise la mégère.

Chancer *Conte de Canterbury* (1350), «La bourgeoise de Bath» (*The wife of Bath's Tale*). Ce conte est précédé d'un prologue, magistrale satire des femmes et du mariage mis dans la bouche de la bourgeoise type parfait de la maîtresse femme. Elle soutient que son rôle est de dominer son mari.

DESCHAMPS, Eustache, *Le miroir du mariage*. GOWER, John, «Confessio amantis», *Histoire de Florent*: Un chevalier est contraint de donner dans un délai de douze mois, pour échapper à la peine capitale, la réponse exacte à la question: "Quel est le plus grand désir des femmes?". Une vieille sorcière lui apprend, à condition qu'il l'épouse, que la réponse est: "domination". Il s'exécute avec répugnance mais goute ensuite le bonheur inespéré de voir la sorcière se muer en une gracieuse jeune fille. Origine irlandaise de ce conte. LAFFONT-BOMPIANI, *Dictionnaire des auteurs*, Paris, Société d'édition des dictionnaires et encyclopédies, 1964, 2 tomes. Id., *Dictionnaire des oeuvres*, Paris, Société d'édition des dictionnaires et encyclopédies, 1962, 4 tomes. Id., *Dictionnaire des personnages*, Paris, Société d'édition des dictionnaires et encyclopédies, 1962, 2 tomes.

80. Voir texte en annexe.

de jouer, chanter ou danser même pendant les mariages car certains de leurs chants mentionnent Mohamed[81].

La plupart des coutumes sont d'origine musulmane, encore renforcées par l'arrivée des esclaves barbaresques, des renégats (Baléares) ou des marocains connus sous le nom de morisques qui arrivent au Portugal comme esclaves. D'après les documents inquisitoriaux, certains de ces hommes et femmes voyagent par le jeu des ventes, mais aussi lorsqu'ils obtiennent leur liberté[82]. Morisques et esclaves d'origine musulmane se considèrent comme frères en religion et alliés potentiels. Les contacts sont fréquents. Les traditions afférentes au mariage se transmettent donc dans le temps mais aussi dans l'espace pour renforcer par ce biais le caractère oriental des rites. Cependant l'héritage païen, préislamique ou préhispanique reste vivant et se mêle aux caractéristiques précédentes. Mais la répression et la conversion conduisent les coutumes morisques à une évolution constante, à une réduction provoquée par l'exil et par l'appauvrissement culturel et financier. La destabilisation des rites du mariage est le reflet de l'acculturation de la communauté morisque dirigée par le pouvoir chrétien.

Dans les années qui précèdent l'expulsion, le mariage est un luxe auquel accèdent de plus en plus difficilement les morisques par manque d'argent. Les chrétiens en avaient sans doute conscience puisqu'ils représentent la morisque de la *Pícara Justina*[83] célibataire malgré son grand âge. Le mariage est le juste reflet de la société dans laquelle il se réalise. Pendant ce moment de fête les conflits existants explosent. Ainsi pendant cette cérémonie et cet acte social, les manifestations d'identité musulmane vont s'exacerber et s'exprimer pour bien montrer les aspirations du morisque. Mais à la fois l'influence religieuse de la majorité chrétienne dominante va tenter de les étouffer surtout après la conversion forcée. Ce processus progressif d'intégration se poursuivra jusqu'à l'expulsion mais la résistance cachée, possible à l'intérieur des familles, montre bien que la grande majorité de ce peuple reste très attachée à ses coutumes musulmanes et à ses rites ancestraux. D'ailleurs, ceux qui arrivent à s'intégrer par le mariage ne font plus parler d'eux. Ils suivent alors les habitudes des vieux chrétiens. Nous en retrouvons certains après 1610 qui sont même entrés en religion et qui donc subissent le célibat obligatoire de cet état, attitude extrême en totale opposition avec la mentalité profonde de leur peuple d'origine.

Les pratiques matrimoniales spécifiques aux musulmans, régressent d'abord mais resurgissent violemment lors de la guerre de Grenade de 1568-

81. FERNÁNDEZ MANZANO, Reynaldo, «La música de los moriscos del Reino de Granada», in *Le Vème centenaire de la chute de Grenade*, Tunis, CEROMDI, 1993, pp. 257-273.

82. Alvaro Bazán, INQ, ADC, liasse 337, n° 4826, année 1594, esclave turc converti et ayant acheté sa liberté.

83. LÓPEZ DE UBEDA, Francisco, *La Pícara Justina, Autores posteriores a Cervantes*, Madrid, BAE, n°33, 1950.

1570. Les mariages mixtes, très peu nombreux, ont permis à certains de rester lors de l'expulsion car leur assimilation faisait qu'ils ne se distinguaient plus de la majorité chrétienne. Les échanges inévitables entre les coutumes des deux communautés, ont atténué les caractères spécifiques du mariage morisque. En Espagne, les coutumes locales peuvent être un legs musulman. Ainsi dans les villages de Castille et dans ceux de Alpujarras, les nouveaux mariés continuent à prendre leurs repas séparément dans leur famille d'origine durant la première année.

L'union durable de l'homme et de la femme est une constante de l'espèce humaine qui obéit à une loi de nécessité physique, sociale, morale et affective. La permanence et l'universalité du droit du mariage expriment la nécessité d'institutionaliser et de façonner le couple humain. La manière dont le mariage est saisi par le droit, quant à la formation et à la dissolution du lien conjugal et quant à la nature des relations entre époux, trace les ligne de partage des grandes civilisations et définit aussi les seuils de leur évolution historique et sociologique. Le droit du mariage, pièce maîtresse du droit de la famille est le produit de nombreux facteurs idéologiques, religieux ou moraux mais aussi politiques, sociologiques, démographiques et économiques, dont les rôles respectifs varient d'un pays à l'autre, ou d'une époque à une autre.

Dans l'Espagne du XVIème siècle, l'institution sociale du mariage morisque et sa réalité anthropologique qui évoluent du rite musulman au rite chrétien, constituent une des données fondamentales de cette civilisation. Dans le contexte d'acculturation, la fête va vers son déclin à cause de l'appauvrissement culturel et financier de la minorité morisque mais aussi de par la situation économique espagnole qui empire.

LEXIQUE DU MARIAGE DES MORISQUES[84]

Abiçania: ablution rituelle des organes sexuels.

Abiqueçiti: Cette maladie, la lèpre, permet à la femme de quitter son mari, elle peut le faire aussi s'il est agité par les esprits, s'il est impuissant ou s'il lui manque une partie de ses organes sexuels. Cependant on lui accorde un délai d'un an pour la guérison.

Aborramiento: ou aborrençia (aborreçer, aborrir), détester.

Abortamiento: action d'avorter.

Absortar: répudier, donner la liberté.

84. Pour les références des textes où les mots de littérature aljamiada sont employés voir: GALMÉS DE FUENTES, Alvaro; SÁNCHEZ ALVAREZ, M.; RODRÍGUEZ, Vespertino y VILLAVERDE AMIEVA, J.-C., *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo, Universidad, Biblioteca Arabo-Románica, 1994, 762 p.

Acabad: descendance, postérité.

Aççihre: la magie.

Aççihror: magicien.

Aççeciones: les avoirs, les possessions.

Açidente: défaut, faute.

Açihrado: ensorcelé enchanté. Cet adjectif est formé sur le mot arabe *çhir*, enchantement, ensorcellement.

Açihrero / Alçihrero: magicien enchanteur.

Agurarrás: eau de rose.

Albarán: certain type de talisman.

Alcandora: vêtement.

Alcatil: notaire.

Alcohalarse: mettre du khôl aux yeux.

Alcuzcuz: couscous.

Alfisás: bague ornée de pierres précieuses.

Aliginis: djinn.

Alhanna = Alheña: henné / alheñar / alheña / alheñada: henné.

Alherfe = alharfe, alherce = alherzi, alherzi: amulette talisman.

Alhidal: maquillage des paupières.

Alhiñan: mal d'amour, nostalgie.

Alkuélula(s): cris féminins de peine ou de joie.

Alkuli: bijoux de femme.

Alictinja: ablution des organes sexuels.

Al'iddat: période d'attente pour la veuve avant son remariage.

Al'ifrit, es: génie malveillant.

Alkinya: surnom.

Alkohol: khôl pour les yeux, alkoalarse = alcoalarse, alkoholera, alkuhulado: maquillé avec du khôl - alqohalarse = alcohalarse.

Almadyu: liqueur seminale.

Almahra: dot que le fiancé offre à la fiancée.

Almajud: pièce en bois en forme d'aiguille qui sert à mettre le khôl sur les paupières.

Almani = sémen.

Almania: éjaculation.

Almiçke = almizcle: parfum, musc.

Almchálem: adulte, celui qui a atteint la puberté.

Almubarat: libération réciproque entre le mari et la femme.

Alqagutear = alcahuetar, Alquawete: entretemetteuse.

Alwali: ami ou parent qui représente la fiancée lors du mariage et qui la conduit à son mari.

Alwarsi: pierre précieuse.

Algaquta: rubis, pierre précieuse.

Alluntamiento: union.

Ama: concubine.

Amamiento: amour.

Amanta: personne aimée.

Ammor: amour.

Amorío: amour.

Annusra: invocation qui consiste à écrire un verset du Coran à l'encre sur un parchemin, puis on le dissout dans l'eau et on le fait boire au patient.

Ansara: fête de la Saint Jean Baptiste, origine païenne (solstice d'été), naissance du prophète Yahyá.

Aqasarse: casarse.

Aras: mariage.

Arguillos: boucles d'oreilles.

Arrakadas: boucles d'oreilles.

Arreamiyento: bijoux, préparatifs, ornements.

Arrear: préparer, orner.

Arreas: ornements.

Asigar: compensation, pacte par lequel quelqu'un marie la fille ou la parente de quelqu'un d'autre en lui concédant à la fois la main de sa propre fille ou parente, sans que ni d'un côté ni le l'autre on n'attribue une dot (interdit par Mahommet).

Atankada: répudiée définitivement. La répudiation définitive ou triple répudiation consiste à dire trois fois à la suite la formule de répudiation: c'est interdit par le Coran (en une seule fois). Le mari ne peut plus reprendre sa femme ainsi répudiée sauf si elle est restée veuve après un nouveau mariage consommé.

Atankante: celui qui répudie définitivement.

A usanza de moros: expression utilisée par les Inquisiteurs pour parler du mariage morisque traditionnel.

Azzina: adultère.

Bigenkerigen: aimé.

Birsinal: virginal.

Bulermin: aigue-marine, béryl.

Cagi / caydi le cadi: le juge.

Casado y velado: expression utilisée par les Inquisiteurs pour le mariage de rite chrétien.

Çinta: ceinture.

Coftán: caftan, tunique.

Chin: djinn.

Choyal: bijou.

Chuntar: rassembler.

Demón: démons.

Dulterio: adultère.

Ellehan: accusations jurée d'adultère.

Enestrólogo: astrologue.

Enpreñar: tomber enceinte.

Entokar: mettre la toque ou le turban.

Entrar con: avoir des relations charnelles, consommer le mariage.

Enviudecer: rester veuf.

Estrela: étoile.

Estrerelagía: astrologie.

Desposado: marié.

Fado : destin.

Flor: purgación: les règles, la menstruation.

Fosús: bagues garnies de pierres précieuses.

Fragança: parfum.

Fresca de vista: belle (arabisme).

Golor: odeur.

Guçl: ablutions rituelles avant la prière.

Gudisiador: astrologue.

Haguatimes: sceaux mystérieux.

Halal: licite.

Hami: Beau-père.

Harám: illicite/ haramante: celui qui fait haram.

Hirce: talisman.

Holca: anneau, boucles d'oreilles.

Holgar: avoir des relations sexuelles.

Jazmi chico: système cabalistique de valeur des lettres de l'alphabet à des fins divinatoires.

Jeneloya: généalogie, lignage.
Kita: divorcé.
Kitassión: divorce.
Kitamento: abandon.
Konjugalidad: mariage.
Korrompida: pas vierge.
Magita: femme qui joue du tambourin pour le mariage.
Maridanza: accord des gens mariés.
Maridar: casar.
Safrán: zafarán: safran.
Tahararse: faire des ablutions rituelles, se purifier, se laver.
Tahur: ablutions rituelles.
Tokado: couvert d'une toque.
Toqador: toque.
T'rangado (attalaq): répudiation définitive, terme juridique du XIIIème siècle (Zurita, Teruel, Albarracín), attribuer légalement quelque chose à un nouveau possesseur ou vente aux enchères d'un bien au profit d'un créancier, toujours en vigueur en Aragon en 1531 (*Fueros aragoneses*).
Xaneloya: généalogie.

* * *

APPENDICE DOCUMENTAIRE

Interdiction des coutumes morisques.

– Capítulo acordado en la junta de la villa de Madrid sobre las reformas de las costumbres de los moriscos de Granada 1566:

"Cuanto a las bodas, se ordenó que en los desposorios, velaciones y fiestas que se hiciesen, no usasen de los ritos, ceremonias, fiestas y regocijos de que usaban en tiempo de moros, sino que todo se hiciese conformándose con el uso y costumbre de la Santa Madre Iglesia y de la manera que los fieles cristianos lo hacían: y que en los días de bodas y velaciones tuviesen las puertas de la casa abierta, y lo mismo hiciesen los viernes en la tarde y todos los días de fiesta; y que no hiciesen zambras ni leilas con instrumentos ni cantares moriscos en ninguna manera, aunque en ellos no cantasen y ni dixesen cosa contra la religión cristiana ni sospechosa de ella..."[85].

85. Transcription de l'archive de l'Alhambra par Fernando Mancano Reinaldo.

Mariage mixte des morisques.

Cédule promulguée lors du séjour de Charles Quint à Grenade en 1526[86]:

"Hazemos merced a los cristianos viejos que casaren en este reyno con cristianas nuevas e a las cristianas viejas que casaren con cristianos nuevos e a los cristianos viejos que fueren a vivir entre cristianos nuevos que sean libres y exemptos de huéspedes así de los de nuestra corte como de gente de guerra e otros qualesquier y que no den ropa ni bestias de guía ni aves ni otra cosa alguna por vía de aposento e demás desto por les hazer más merced a las tales personas que hizieren lo suso dicho les prometemos que luego que nos conste dello les haremos merced para ellos y para sus herederos y sucesores de les dar y señalar de lo realengo e público y concegil algunas roças e tierras e términos".

La mégère.

– Inq., Lis, procès n° 4184, folio 7 r°-8 r° [87].

"...Perguntado (Cosme Gonçalvez) se era casado, disse que sy que era casado com Luzia de Bryto, mourisca preta forra, e que nam fazia vida com ella porque era molher de forte condição e que fora casada tres vezes e com elle quatro, e que todos os tres marydos se finaram com mão vida e payxão della. E o derradeyro se chamava Joam Delgado, estando doente em Evora, ella o deyxou em cama e levou o que elle tynha e se foy pera Beja. E despois tornou e o levou a Estremoz dizendo que o hia curar; e daly a dous ou tres dias tornou dizendo que seu marydo era falecido. e com o prymeyro se foy a Castella omde elle moreo, e ella se tornou pera Portugal. E outro lhe morreo na cadea. E elle, Cosme Gonçalvez, despois de cristão, dahy a tres meses se casou com ella a porta da Igreja de Nossa Senhora de Marvylla da villa de Samtarem. E logo dahy e certou dias lhe fogio camynho de Castella a Velha, e lhe levou vimte e cinco mil reis. E dahi a hum mes se tornou ella a casa de Gaspar Gonçallvez e lho rogou, e elle por amor delle tornou a recolhella. E estiveram em casa como casados tres ou quatro meses, e dahy lhe fogio pera Tamgere omde esteve tres ou quatro annos. E dahy se tornou e veyo a casa de dona Branca de Vilhana, e por lho ella rogar, fizeram vida seis ou sete meses, e dahy veyo a dizer que elle que a querya afogar de noyte com huma corda e se foy ao corregedor fazer queyxume delle. E por o corregedor nam achar synal do que ella dizia nem prova, lhe disse que se fose embora e que fizese vida com sua molher. E dahi se foy pera Sevylha e ella se foy pera Alemtejo, de maneyra que nam fez mays vida com ella, nem tinha della filho nem filha. E que ella vive a Sam Vicente de fora nesta cidade, e que e molher muito forte e pera nynguem poder fazer vida com ella como de tudos se podem enformar.

Preguntado que mulheres tinha agora em casa, disse que tinha huma molher mourisca ja velha que se chama Maria Fernandez, forra, a qual lhe faz de comer e lhe lava a sua roupa porque he lavandeyra, e que ella vay dormyr a casa de Luiza de Camelo, mourisca que vive ahy, a Sam Roque, e que algumas vezes vay a sua casa huma india por nome Catarina d'Aguyar que he de Ana de Myranda que vive aquy sobre o chafaris do Rosyo, a qual india he sua amyga; e asy vay a sua casa tambem a dita mourisca e homens, e que comyão em sua casa e bebyam algumas vezes...".

86. A.G.S., Cámara de Castilla, liasse 2161, folio 101, 8 décembre 1526.

87. BOUCHARD, Ahmed, *op. cit.*, pp. 585-586.

Sección
Arte Mudéjar

CONSIDERACIONES SOBRE LOS TALLERES DE DECORACIÓN ARQUITECTÓNICA DE LA MARCA SUPERIOR DE LOS SIGLOS X Y XV Y SU IDENTIFICACIÓN A PARTIR DE OBRAS MUDÉJARES

Bernabé Cabañero Subiza

Este breve artículo pretende llamar la atención sobre la pluralidad y la riqueza de las manifestaciones islámicas de los siglos X y XI en la Marca Superior, y de cómo éstas sirvieron de modelo a gran cantidad de obras mudéjares realizadas en Aragón entre los siglos XI al XVI. Del mismo modo que la escultura de la Grecia de la Antigüedad muchas veces sólo es conocida por copias romanas, estas obras mudéjares son en muchas ocasiones el único documento que atestigua por el momento la existencia de originales musulmanes desaparecidos.

Las noticias que tenemos sobre la decoración islámica en la Marca Superior para los siglos IX y X son todavía algo imprecisas. Los principales monumentos en esta época debieron ser las mezquitas aljamas de Zaragoza, Tudela y Huesca. Las dos primeras habían sido construidas en los años centrales del siglo IX y se debieron de abastacer para su decoración de elementos reutilizados procedentes de monumentos romanos y visigodos. El único testimonio que por el momento tenemos de ello es un capitel exhumado en las excavaciones de los corrales de la Real Maestranza de Caballería en las proximidades de la Seo del Salvador de Zaragoza[1]. Esta pieza apareció en 1990 en el interior de una bodega con su correspondiente fuste; muy probablemente ambos elementos, a juzgar por su tamaño y el lugar donde aparecieron, habían sido trasladados desde la catedral donde habrían formado

1. Sobre esta excavación y el hallazgo de este capitel, cfr. J.A. PÉREZ CASAS, «Excavación de cimentaciones de carácter monumental, en el sector meridional del foro de Caesaraugusta (C. del Cisne, Zaragoza)», en *Arqueología Aragonesa. 1990*, Zaragoza, 1992, pp. 179-183, espec. pp. 180 y 182 y figs. 2 y 4.

parte originariamente de la sala de oraciones levantada en 856/857 en época de Musa b. Musa de los Banu Qasi[2].

Este capitel corresponde al mismo tamaño que los pertenecientes a la ampliación de la mezquita de Zaragoza realizada entre los años 1018 y 1021/1022[3] en época de al-Mundir I y había sido recortado en su parte superior. Esto último nos parece igualmente un indicio de su ubicación primitiva, ya que los constructores de la mezquita aljama al encontrarse con capiteles de tamaños muy distintos y con el fin de regularizar el sistema de soportes que sustentaban la techumbre se debieron de ver forzados a reducir las proporciones de los capiteles de mayor tamaño.

Esta circunstancia no es insólita, ya que en la mezquita de los Omeyas de Damasco construida en época del califa al-Walid I entre los años 706 y 714-715 tanto los capiteles como los fustes, las basas y los pulvinos procedían de edificios paleocristianos y bizantinos, sin que fuera un inconveniente a la hora de su inclusión en la sala de oraciones, el hecho de que el tamaño de estas piezas variara mucho de unas a otras. Esta circunstancia, que era observable con anterioridad a la restauración que sucedió al incendio de 1893 y a partir de entonces solamente por las fotografías antiguas que restan, ya llamó la atención a Sir Charles Wilson quien en 1865 comentaba: "En la mitad oriental hay una cierta variedad de capiteles; los de la esquina Sureste son jónicos... y muchos de los capiteles corintios son demasiado pequeños para las columnas sobre las que reposan "[4].

De la mezquita aljama de Huesca, apenas quedan restos visibles, reducidos éstos en la actualidad a la puerta de acceso en arco de herradura de época califal de lo que pudo ser el alminar[5]. Aunque el interior de la catedral de Huesca no ha sido nunca excavado y por tanto no se ha podido recuperar todavía ningún resto correspondiente a la decoración de la mezquita aljama, podemos hacernos cierta idea de como era ésta gracias a una serie de paneles que decoran un púlpito mudéjar de gran interés sito en el muro sureste de la Sala de la Limosna. Esta dependencia del claustro de la catedral oscense se encuentra al presente sepultada de escombros tras el hundimiento de la

2. Sobre las vicisitudes históricas de la mezquita aljama de Zaragoza, cfr. J.A. SOUTO LASALA, «Textos árabes relativos a la mezquita aljama de Zaragoza», *Madrider Mitteilungen*, 30, 1989, pp. 391-426.

3. Véase nota 2.

4. Cfr. K.A.C. CRESWELL, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Harmondsworth, 1958, trad. esp. *Compendio de arquitectura paleoislámica*, Sevilla, 1979, p. 73.

5. Cfr. F. de A. IÑIGUEZ ALMECH, «Arcos musulmanes poco conocidos», *Al-Andalus*, II, 1934, pp. 340-342 y láms. 1ª-4ª, espec. pp. 341 y 342 y lám 4ª; A. y J. NAVAL MAS, *Inventario artístico de Huesca y su provincia*, t. I, *Partido judicial de Huesca (Ciudad de Huesca, Aguas-Ayerbe)*, Madrid, 1980, p. 23; A. DURÁN GUDIOL, «Mezquita aljama de Huesca», *Cálamo*, 13, 1987, pp. 16 y 17; C. ESCÓ; J. GIRALT y Ph. SÉNAC, *Arqueología islámica en la Marca Superior de al-Andalus*, [Huesca], 1988, pp. 28 y 29; A. DURÁN GUDIOL, *El monasterio de San Pedro de Siresa*, Zaragoza, 1989, pp. 59 y 60; id., *Historia de la catedral de Huesca*, Huesca, 1991, pp. 31-34.

techumbre que la cubría, y el propio púlpito –cuya conservación se ve amenazada por la posible caída de varias vigas de madera– se ha visto afectado por dicho derrumbamiento con la destrucción parcial de uno de los tableros. Afortunadamente el Archivo Mas de Barcelona conserva una fotografía, que ya ha sido publicada por R. del Arco en dos ocasiones[6], de cuando el púlpito se encontraba íntegro.

Originariamente este púlpito contaba con cuatro paneles, de los cuales el menor que coincide con el acceso a su interior reproduce los mismos temas de uno de los de mayor tamaño. Estos paneles mudéjares son copias de tableros islámicos tallados en el siglo X, pudiendo afirmarse casi con seguridad que los artistas que los reprodujeron vieron los modelos originales en la antigua mezquita aljama de Huesca, puesto que ésta estuvo al servicio del culto cristiano hasta mediados del siglo XIV y no fue derribada hasta principios de la centuria siguiente[7].

Los tableros islámicos en los que se inspiraron los autores de este púlpito obedecían a fuentes artísticas muy diferentes: el más oriental responde a una disposición geométrica de tradición clásica y prerrománica que se completa con flores de raigambre omeya y elementos vegetales simétricos en torno a un motivo central cuyo origen puede situarse en el arte 'abbasi; el panel situado inmediatamente al oeste es claramente omeya con paralelos muy evidentes en la portada de Qasr Hair al-Garbi expuesta en el Museo Nacional de Damasco[8]; mientras que el panel restante –que es el más interesante del conjunto, pese a estar fragmentado– reproduce con gran fidelidad formas propias del tercer estilo de Samarra[9]. Este último panel hace pensar en la existencia de contactos directos entre el arte saraqustí y el mundo iranio, contactos que están demostrados por otros hechos[10].

---

6. Esta fotografía ha sido publicada en R. DEL ARCO Y GARAY, *La catedral de Huesca. (Monografía histórico arqueológica)*, Huesca, 1924, p. 129 y lám. s. p.; id., *Catálogo monumental de España. Huesca*, Madrid, 1942, t. de texto, p. 116, t. de láminas, fig. 31. Véase además sobre este púlpito, A. y J. NAVAL MAS, *op. cit.*, pp. 23 y 24; y Mª.I. ALVARO ZAMORA y P. NAVARRO ECHEVERRÍA, «Las yeserías mudéjares en Aragón», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 13-15 de septiembre de 1990*, Teruel, 1991, pp. 289-338, espec. pp. 314 y 332 con fig. 17. Este último artículo contiene una fotografía del estado actual de este púlpito.

7. Cfr. ARCO Y GARAY, *La catedral de Huesca...*, pp. 23-26; id., «La mezquita mayor y la catedral de Huesca», *Argensola*, V (1951), pp. 35-42; A. DURÁN GUDIOL, *El monasterio de San Pedro...*, pp. 59 y 60; id., *Historia de la catedral de Huesca...*, pp. 69-87.

8. Cfr. D. SCHLUMBERGER con contribuciones de M. ECOCHARD y N. SALIBY, puesta a punto de O. ECOCHARD y A. SCHLUMBERGER, *Qasr el-Heir el Gharbi*, París, 1986, p. 15 y láms. 59 a, 60 a y 60 f.

9. Es decir lo que Herzfeld llamó el primer estilo de Samarra, y Creswell el estilo C.

10. Sobre las relaciones entre el arte iranio y el del "reino de Zaragoza" en el siglo XI, cfr. C. EWERT, con contribuciones de D. DUDA y G. KIRCHER, *Islamische Funde in Balaguer und die Aljafería in Zaragoza*, Berlín, 1971, trad. esp. *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza*, Madrid, 1979, pp. 151 y 152; Mª.I. ALVARO ZAMORA, «Consideraciones acerca de la presencia de la cerámica en la Aljafería de Zaragoza y su empleo como decoración en la ar-

Los dos tableros mencionados en primer lugar son versiones provinciales de motivos presentes en Madinat al-Zahra' lo que ayuda a explicar que elementos florales y geométricos de tradición omeya y 'abbasi tan antiguos y distantes pudieran llegar hasta la Huesca del siglo X, pues sabida es la llegada a Córdoba durante el Califato de artistas y producciones venidas del oriente islámico. El primero de los paneles descritos cuenta con un correlato casi exacto en una lastra procedente de Adra (Almería)[11] conservada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid que da idea de como un mismo modelo cordobés es copiado de una manera idéntica en dos lugares distintos de la periferia de al-Andalus.

En ocasiones estos intentos que surgen en las provincias de copiar los más refinados monumentos del arte cortesano son extraordinariamente toscos, tal como sucede en dos cabezas de león que se encuentran en unos baños islámicos conservados fragmentariamente en Barbastro (Huesca)[12]. La impresionante imagen del gigantesco león cubierto de oro y animado con piedras preciosas en sus ojos por el que llegaba a Córdoba el agua del acueducto terminado por orden de 'Abd al-Rahman III en 941 debía causar tal admiración en los lugareños que llegaban a la capital del Califato desde las marcas, que los habitantes de la modesta ciudad de Barbastro también desearon tener en sus baños dos cabezas leoninas que cumplieran idéntica función.

El resultado artístico era sin embargo muy diferente ya que frente al león de Córdoba de excelente factura y ornado con ricos materiales que según al-Maqqari era considerado "entre los más grandes monumentos de los reyes del pasado"[13] las modestas réplicas aragonesas no pasaban de ser meros sillares atizonados sumariamente moldeados.

Algunos de los talleres artísticos de la Marca Superior debían alcanzar, sin embargo, una calidad estimable, consiguiendo un grado de especializa-

---

quitectura hispanomusulmana de los siglos XI y XII», *Artigrama*, 6-7, 1989-1990, pp. 145-171, espec. p. 153, nota 15; B. CABAÑERO SUBIZA, con un estudio epigráfico de C. LASA GRACIA, *Los restos islámicos de Maleján (Zaragoza). (Nuevos datos para el estudio de la evolución de la decoración de la época del Califato al período Ta'ifa)*, Zaragoza, 1992, p. 77; y B. CABAÑERO SUBIZA, «Algunas consideraciones sobre la decoración geométrica en la Marca Superior. Estudio de una yesería islámica en Fraga (Huesca)», *Seminario de Arte Aragonés*, XLV, 1991, pp. 241-257, espec. pp. 246, 256 con fig. 3 y 257 con fig. 4.

Véase además en el presente artículo la comparación de un modillón de la mezquita aljama de Tudela y una basa bulbiforme de la mezquita aljama de Zaragoza con el arte de Samarra.

11. Sobre este tablero, cfr. J. ZOZAYA, «Las influencias visigóticas en al-Andalus (II)», *XXXIV Corso di Cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna 4-11 aprile, 1987*, Rávena, 1987, pp. 404-425, espec. pp. 410 y 411 con lám. III a.

12. Cfr. B. CABAÑERO SUBIZA y F. GALTIER MARTI, «Los baños musulmanes de Barbastro (Huesca): hipótesis sobre un monumento digno de excavación y recuperación», *Artigrama*, 5, 1988, pp. 11-26.

13. Cfr. *ibídem*, pp. 18 y 19.

ción importante, tal como se observa en un grupo de artistas que trabajaba en la talla y ejecución de capiteles en los últimos años del siglo X y en los primeros del siglo XI en la Marca Superior. Ninguna de las obras salidas de este taller ha gozado de la fortuna de llegar hasta nosotros, pero podemos hacernos una idea de sus características a partir del estudio de reproducciones de época románica que se conservan en Aragón y en el Languedoc. Estos capiteles musulmanes se caracterizaban formalmente por presentar unas hojas que acogían en su interior –como si éstas fueran diminutos paneles– pequeños árboles de la vida. Esta solución decorativa se había acuñado en las ménsulas del espacio interno del mihrab de la mezquita de Córdoba[14] y en lo que por el momento se conoce se desarrolló y murió en la Aljafería, puesto que no fue asumida en los capiteles almorávides y almohades donde predominan los ejemplos de pencas lisas[15]. El hecho de que este tipo de capitel se desarrollara solamente en Zaragoza y de que las únicas copias románicas conocidas de sus precedentes se conserven en Aragón y en el Languedoc hace plantearnos la posible presencia de estos capiteles islámicos en la Marca Superior y su relación con un taller provincial que preparara la ulterior evolución del capitel taifa saraqustí.

En el taller al que nos referimos el tipo de motivos vegetales empleados es de clara tradición califal y cordobesa, lo que nos hace pensar que los capiteles tallados por este grupo de artistas eran más antiguos que los plenamente desarrollados de la Aljafería. De la larga serie de capiteles vinculados a estos originales desaparecidos de la Marca Superior los más fieles son uno conservado en la capilla del castillo de Loarre (Huesca)[16] y otro que se encuentra en la iglesia de Saint-Caprais de Agen (Lot-et-Garonne, Francia)[17]. Este taller de escultura románica trabajó a juzgar por la cronología del castillo de Loarre y la del claustro de Saint Pierre de Moissac (Tarn-et-Garonne, Francia) donde también se conservan piezas de este tipo entre los años 1090 y 1100. Los artistas que tallaron estos capiteles tenían en tan alto concepto los

14. Cfr. M. GÓMEZ MORENO, *Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, vol. III de la colección *Ars Hispaniæ*, Madrid, 1957, pp.134 con fig. 177, 135 con fig. 178, 146 y 148; y L. TORRES BALBÁS, «Arte hispanomusulmán. Hasta la caída del Califato de Córdoba», en E. LEVI PROVENÇAL *et al.*, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*, en *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, tomo V, 5ª. ed., Madrid, 1987, pp. 331-788, espec. pp. 532-538 y espec. figs. 337 y 338.

15. Sobre los capiteles islámicos de época taifal, almorávide y almohade, cfr. espec. C. EWERT, «Arte andalusi en Marruecos: Los capiteles almohades de la Kutubiyya de Marrakech», *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. 17, 18, 19 abril 1985, Huesca*, t. III, *Andalusi*, Zaragoza, 1986, pp. 465-492; el mismo texto con el mismo título está publicado también en *Coloquio Internacional de Capiteles Corintios Prerrománicos e Islámicos (ss. VI-XII d. C.)*, Madrid, 1990, pp. 167-182; id., *Forschungen zur almohadischen Moschee. IV: Die Kapitelle der Kutubiya-Moschee in Marrakesch und der Moschee von Tinmal*, Mainz am Rhein, 1991.

16. Cfr. M. DURLIAT, *La Sculpture Romane de la Route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle*, Mont-de-Marsan, 1990, p. 274.

17. Cfr. *ibídem*, p. 461.

originales islámicos que imitaban que incluso en un capitel del mencionado claustro incluyeron como elemento de prestigio dos cartelas epigráficas con alafias en pseudocúfico[18].

El Museo de Navarra conserva un capitel románico geminado procedente del claustro de la catedral de Pamplona cuyas hojas poseen en su interior pequeños tallos vegetales[19]. Este capitel es, sin embargo, notablemente diferente a los ya mencionados, lo que puede deberse a que los escultores del siglo XII que lo tallaron se basaran en otro modelo de capitel musulmán, al que fueron menos fieles.

También eran originales islámicos de fines del siglo X los que inspiraron una serie de capiteles del deambulatorio de la iglesia de Saint-Sernin de Toulouse[20], tallados entre 1085 y 1100, que presentan la peculiaridad de que en la zona de las volutas poseen una pareja de animales afrontados, tal como sucede en un capitel de época de Almanzor procedente de Córdoba donde en su parte superior figura una pareja de leones mordiendo a un cervatillo y basiliscos o dragones enfrentados[21]. Estas no son las únicas relaciones que pueden establecerse entre el arte musulmán y el románico de las regiones de Aragón y Languedoc, ya que la cara posterior de la propia ara de altar de Saint Sernin de Toulouse tallada en 1096 por Bernard Gilduin[22] reproduce un motivo de pájaros afrontados idéntico al de una placa de alabastro toledana del siglo XI[23].

A todos estos talleres hay que añadir el que trabajó hacia el año 1020 en las ampliaciones de las mezquitas aljamas de Zaragoza y de Tudela (Navarra), cuya actividad se encuentra en la actualidad en proceso de revisión y estudio. Podemos adelantar, sin embargo, a juzgar por las piezas ya publicadas, que en las labores de este grupo de artistas, del mismo modo que sucedía en la mezquita aljama de Huesca, pervivían, con gran fidelidad a los modelos originales, elementos de procedencia prerrománica, omeya y 'abbasi, todavía no integrados entre sí y que éstos coexistían con formas tomadas de Madinat al-Zahra' y la mezquita de Córdoba.

---

18. Sobre esta cuestión, cfr. K. WATSON, «The Kufic Inscription in the Romanesque Cloister of Moissac in Quercy: links with Le Puy, Toledo and Catalan Woodworkers», *Arte medievale. Periodico internazionale di critica dell'arte medievale*, II Serie, año III, nº 1, 1989, pp. 7-27.

19. Cfr. L.Mª. DE LOJENDIO, *Navarre Romane*, La Pierre-qui-Vire, 1967, trad. esp. *Navarra*, vol. 7 de la serie *España Románica*, Madrid, 1ª. reimpr, 1978, pp. 241 y 246 y láms. 88 y 89.

20. Cfr. M. DURLIAT, *Saint-Sernin de Toulouse*, Toulouse, 1986, pp. 41 y 42; id., *La Sculpture Romane...*, pp. 90 (fig. 44) y 95 (fig. 52).

21. Cfr. M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, pp. 181 y 185 con fig. 245 a.

22. Cfr. M. DURLIAT, *Saint-Sernin de Toulouse...*, pp. 56-63, espec. pp. 61 y 63; id., *La Sculpture Romane...*, pp. 104-107, espec. p. 107 y fig. 66.

23. Cfr. M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, pp. 214 y 216 con fig. 272 b; C. EWERT, *Hallazgos islámicos en Balaguer...*, pp. 162-166 y lám. 31; y C. DELGADO VALERO, *Materiales para el estudio morfológico y ornamental del arte islámico en Toledo*, Toledo, 1987, pp. 145, 147 y 148 y lám LI c.

Así la influencia prerrománica es muy nítida en una serie de motivos en forma de rosetas hexapétalas y helices curvas que aparecen tanto en modillones como en capiteles de Tudela y Zaragoza[24]; también es de clara influencia prerrománica un modelo de hoja que se decora en su zona central con una faja ornamental y que está representada en ambas mezquitas[25]. Los aportes omeyas conservaban todo su aspecto original en la decoración de un medallón aparecida en la Seo de Zaragoza[26] que reproduce todavía antiguas formas bizantinas. Por contra el aporte 'abbasi es muy evidente en una basa bulbiforme encontrada en la excavación realizada por el Servicio Municipal del Ayuntamiento de Zaragoza en el solar de la calle del Sepulcro núms. 1-15, así como en un modillón conservado en el Museo de Navarra procedente de la mezquita de Tudela donde se puede apreciar con toda claridad la influencia de Samarra[27].

La falta de integración de todos estos elementos es muy característica de un momento en el que aún no se han asumido plenamente las soluciones del taller de Madinat al-Zahra' en las que los modelos omeyas y 'abbasies se fundieron entre sí creando un nuevo lenguaje artístico. No se puede decir sin embargo que el taller de Zaragoza y Tudela desconociera completamente el arte cordobés puesto que numerosos fragmentos manifiestan de manera inequívoca su dependencia de Madinat al-Zahra' y la mezquita de Córdoba. Estos nexos ya quedaron de manifiesto en el estudio de B. Pavón Maldonado de los materiales de la mezquita aljama de Tudela[28]. Puede concluirse, sin embargo, diciendo que en el grupo de artistas locales que trabajaron en las mezquitas aljamas de Zaragoza y Tudela predominaban las formas arcaicas.

La primera manifestación conocida de la profunda renovación de los motivos decorativos de la Marca Superior en época hudi –que debe ir ligada a la llegada de artistas venidos de Córdoba– son los restos islámicos de Maleján (Zaragoza)[29]. En este nuevo taller estaban todavía bastante arraigadas las formas califales especialmente las del taller de Madinat al-Zahra' que es el que finalmente prevaleció entre todos los existentes en la capital del

24. Cfr. B. Pavón Maldonado, *Tudela. Ciudad Medieval: Arte islámico y mudéjar*, Madrid, 1978, pp. 27-31 y láms X-XI y XIII; J.A. Souto Lasala, «Primeros resultados de una investigación sistemática en torno a la mezquita aljama de Zaragoza», *Cuadernos de la Alhambra*, 23, 1987, pp. 11-19, espec. p. 18 y lám. V; Mª.C. Lacarra Ducay, «Edad Media» en *Museo de Navarra*, [Pamplona], 1989, p. 87; y J.A. Souto Lasala, «Restos arquitectónicos de época islámica en el subsuelo de la Seo del Salvador (Zaragoza). Campañas de 1984 y 1985», *Madrider Mitteilungen*, 34, 1993, pp. 308-324 y láms. 51 y 52, espec. pp. 318-320 y láms. 52 a y 52 b.

25. Cfr. B. Pavón Maldonado, *op. cit.*, espec. pp. 27-29 y láms. X y XI.

26. Cfr. J.A. Souto Lasala, «Restos arquitectónicos de época islámica...».

27. Cfr. B. Pavón Maldonado, *op. cit.*, espec. pp. 53-54 con fig. 20 y lám. XXXVII; y Mª.C. Lacarra Ducay, *op. cit.*, p. 89.

28. Cfr. B. Pavón Maldonado, *op. cit.*

29. Cfr. B. Cabañero Subiza, *Los restos islámicos de Maleján...*

Califato en el siglo X. El lenguaje formal de este grupo de artistas estaba menos evolucionado que el del palacio de la Aljafería de Zaragoza, lo que puede ser debido a que fuera cronológicamente anterior y al estar integrado por artistas menos brillantes que los de la corte permanecieran en ellos más arraigadas las formas tradicionales durante los años siguientes.

Si bien los vínculos existentes entre Maleján y la Aljafería son evidentes, puesto que casi todos los elementos florales y geométricos presentes en el arco de Maleján vuelven a encontrarse en la Aljafería sólo que más desarrollados, debe advertirse que no existe una identificación absoluta entre los resultados artísticos de ambos monumentos, es decir, algunos elementos existentes en Maleján no vuelven a aparecer en la Aljafería o se resuelven allí de distinta manera.

Así concretamente en Maleján todas las dovelas del arco están talladas frente al palacio de la Aljafería donde esto no sucede nunca; en la decoración de la albanega del arco de Maleján existe una red vegetal muy regular mientras que en la Aljafería lo habitual eran lo rosetones agallonados; la solución tripartita de Maleján es muy diferente a la de las puertas de la sala norte de la Aljafería; y por último la inscripción epigráfica –que carece de fondo vegetal lo que no es habitual en Zaragoza– presenta algunos rasgos disímiles a los de las inscripciones epigráficas salidas de los artistas de la Aljafería. Todo esto puede interpretarse en el sentido de que aunque los artistas que decoraron con sus yeserías ambos edificios islámicos estaban formados en una misma tradición no eran los mismos en Maleján que en la Aljafería.

A decir verdad el conjunto decorativo de Maleján presenta elementos muy peculiares que permanecen algo descontextualizados en el panorama del arte hispanomusulmán del siglo XI, siendo poco conocidos todavía cuáles fueron los monumentos intermedios que permitieron transmitir las soluciones más innovadoras de Maleján hasta el Magreb; esto último contrasta con lo que sucede en la Aljafería donde esta relación con el arte almorávide y almohade viene siendo constatada desde hace tiempo.

El arco de Maleján –constituido como representante de una serie de soluciones artísticas semejantes de las que sólo ha llegado hasta nosotros este testimonio– tuvieron numerosos imitadores en época mudéjar[30], lo que puede ser debido a dos razones: la primera que los artistas mudéjares eran incapaces de reproducir los temas realizados por artífices mejor dotados técnicamente en el siglo XI; y la segunda que los artistas mudéjares debían de estar habituados a trabajar con repertorios de talleres de producción más abundante aunque más modesta y tradicional que la del taller cortesano.

30. Se puede encontrar un estudio pormenorizado de la influencia de los restos musulmanes de Maleján en el arte mudéjar aragonés, en B. CABAÑERO SUBIZA, «Los restos islámicos de Maleján (Zaragoza). Datos para un juicio de valor en el contexto de los talleres provinciales», *Cuadernos de Estudios Borjanos*, en prensa.

Sin ninguna duda el taller más importante del siglo XI en la Marca Superior fue el del palacio de la Aljafería de Zaragoza, al que se le pueden adscribir también los restos encontrados en la alcazaba de Balaguer (Lérida)[31], los del castillo Mayor de Daroca (Zaragoza)[32] y dos pequeñas yeserías correspondientes a un modillón y una cobija pertenecientes al palacio de la Zuda de Zaragoza[33].

Nos parece totalmente innecesario ponderar una vez más la importancia del grupo de artistas que rodeó al rey Ahmad al-Muqtadir, así como su repercusión en el arte almorávide y almohade del Norte de Africa, ya que estos aspectos vienen siendo estudiados desde hace tiempo por C. Ewert, a quien cabe el mérito de haber contextualizado perfectamente el taller de la Aljafería dentro del proceso de dispersión de las formas califales[34]. La aportación de la Aljafería al arte islámico no se circunscribió naturalmente al campo de las yeserías de decoración vegetal[35] sino que también se percibe en la decoración geométrica[36], la evolución de los capiteles[37], los trabajos de carpintería[38], los sistemas de arcos entrecruzados[39], la epigrafía y muchos otros aspectos.

---

31. Cfr. C. EWERT, *Hallazgos islámicos en Balaguer...*

32. Sobre las yeserías musulmanas del siglo XI aparecidas en las excavaciones dirigidas por el Dr. José Luis Corral Lafuente en el castillo de Daroca no existe hasta el momento ningún estudio monográfico. Lo conocido hasta ahora es un pequeño conjunto de una decena de fragmentos pertenecientes en su mayoría a un alero o al arranque de una techumbre y que se conservan en el Museo Comarcal y Municipal de Daroca. Estas yeserías están sumamente relacionadas con la Aljafería y debieron ser realizadas por artistas de este mismo taller. Breves referencias a estos fragmentos se encontrarán en J.L. CORRAL LAFUENTE, «La cultura material islámica en la Marca Superior de al-Andalus», en *Historia de Aragón*, vol. III, Zaragoza, 1984, pp. 119-138, espec. p. 136 y fotografías en pp. 89, 124 y 136; id., «Recinto amurallado. Daroca (Zaragoza)», *Arqueología aragonesa. 1984*, Zaragoza, 1986, pp. 113-117; y F. MARTÍNEZ GARCÍA; J.L. CORRAL LAFUENTE y J.J. BORQUE RAMÓN, *Guía de Daroca*, Zaragoza, 1987, pp. 19 y 20.

33. De estas dos yeserías pertenecientes al palacio de la Zuda de Zaragoza, la cobija ha sido publicada en B. CABAÑERO SUBIZA y C. LASA GRACIA, «Las techumbres islámicas del palacio de la Aljafería. Fuentes para su estudio», *Artigrama*, en prensa.

34. Cfr. C. EWERT, «Baudekor-Werkstätten im Kalifat von Córdoba und ihre Dispersion in nachkalifaler Zeit», en A.J. GAIL, (ed.), *Künstler und Werkstatt in den orientalischen Gesellschaften*, Graz, 1982, pp. 47-59 y láms. V-XI, espec. pp. 51-53, 58 y láms. VIII-X.

35. Cfr. C. EWERT, *Hallazgos islámicos en Balaguer...*

36. Las relaciones entre las decoraciones geométricas de la Aljafería y las de época almorávide y almohade han sido puestas de relieve en B. CABAÑERO SUBIZA y C. LASA GRACIA, «Reconstitución de la portada occidental de la sala norte del palacio islámico de la Aljafería de Zaragoza a partir de su estudio epigráfico», *Artigrama*, 6-7, 1989-1990, pp. 173-217, espec. pp. 190-191 y 213, fig. 4.

37. Véase nota 15.

38. Cfr. B. CABAÑERO SUBIZA y C. LASA GRACIA, «Las techumbres islámicas del palacio de la Aljafería...».

39. Cfr. C. EWERT, *Spanich-Islamische Systeme sich kreuzender Bögen. III. Die Aljafería in Zaragoza, 1. Teil-Text, 1. Teil-Beilagen*, Berlín, 1978; y 2. *Teil*, Berlín, 1980.

No debe entenderse, sin embargo, el taller de la Aljafería como un ente monolítico, puesto que no lo es, ya que sobre todo en la ejecución de los capiteles se observa la presencia de escultores con aptitudes artísticas bien diversas. Pese a ello, el término "taller de la Aljafería" es útil para referirse a las producciones más novedosas y características de este palacio.

El proceso de desintegración de este taller con la partida de sus principales artistas al Magreb y sus últimos resultados artísticos no son todavía bien conocidos. El estudio realizado en 1992 de un capitel mudéjar de un ventanal de la nave central del monasterio de Rueda de Ebro (Zaragoza)[40] ha demostrado que un motivo vegetal concreto integrado por una base de doble gota y dos palmetas que se entrecruzan entre sí –que encuentra soluciones muy similares en el arte almorávide y almohade– había sido ya creado en la Marca Superior con anterioridad a la dispersión de sus talleres. Es muy probable que este motivo copiado por artistas mudéjares se encontrase en tableros de decoración arquitectónica salidos de la mano de un grupo de escultores con personalidad propia que habían hecho evolucionar las formas de la Aljafería, con las que aún están muy vinculados, hacia las del arte almorávide.

El tránsito del arte taifal al arte almorávide ocurre en un momento fundamental para valorar en su verdadera importancia la contribución de los talleres que trabajaron en la Marca Superior al arte andalusí, que con tanto éxito se exportó en el siglo XII al Magreb.

40. Cfr. B. CABAÑERO SUBIZA, «Nuevos datos sobre la evolución de la decoración vegetal de la época de taifas a la almorávide a la luz de un capitel mudéjar del monasterio de Rueda (Zaragoza)», *Artigrama*, 8-9, 1991-1992, pp. 281-288.

PRESENCIA TOLEDANA EN LAS YESERÍAS MUDÉJARES ARAGONESAS DEL SIGLO XVI

Pilar Navarro Echeverría

El siglo XVI en Zaragoza se caracteriza por un gran auge económico, que tiene su manifestación plástica en el amplio desarrollo que se produce en el mundo de las artes. Durante estos años se van introduciendo, poco a poco, todas las novedades del renacimiento que convive, en los primeros años del siglo, con las manifestaciones del gótico final y con la tradición mudéjar aragonesa.

Este contexto histórico es el que permite aventurar la hipótesis de trabajo que este artículo desarrolla: la aparición de temas y técnicas que resultan novedosas y ajenas a la tradición aragonesa en el campo de las yeserías mudéjares del siglo XVI, impulsada por la existencia de talleres procedentes de otras regiones españolas. Podemos encontrar numerosos maestros de obras mudéjares trabajando como mazoneros, fusteros, alfareros, azulejeros o aljeceros. Muchos de ellos llegaron a la capital aragonesa atraídos por el buen momento económico de la ciudad, llamados por mecenas nobles, comerciantes o la propia realeza para participar en la construción de casas, palacios, iglesias y conventos.

Desde que surgen las primeras manifestaciones del mudéjar en Aragón, la principal fuente de inspiración había sido el palacio musulmán de la Aljafería. En el caso de las yeserías, la reproducción de sus temas tanto geométricos como vegetales había sido una constante que sólo había variado con la llegada de las novedades procedentes de los lenguajes gótico y renacentista.

Sin embargo, en el siglo XVI nos encontramos con temas de clara procedencia islámica pero raros en la geografía aragonesa. Es el caso, por ejemplo, del púlpito de la llamada sala de la Limosna, en el claustro de la catedral de Huesca.

Este púlpito, junto a otros de la provincia de Huesca, ya había sido estudiado con anterioridad por Ricardo del Arco[1], para quien podría haber

1. Ricardo DEL ARCO, *Catálogo monumental de España: Huesca*, Madrid, 1942, p. 410, fig. 483.

sido realizado por el mismo artífice que hizo el púlpito del monasterio de Montearagón. Dos son las publicaciones en las que menciona este púlpito, desaparecido en la actualidad, pero que dicho autor parece haber visto. Lo nombra en un estudio que realiza sobre el monasterio de Montearagón[2], donde nos informa que en la iglesia del convento "hacia 1520, el maestro de Santa Cruz hizo en aljez o yeso el púlpito, resabiado todavía de mudejarismo". Aparece también en el Catálogo de la Provincia de Huesca, donde lo describe con las mismas palabras que en la anterior publicación, pero añadiendo la fuente documental que permite conocer el nombre del maestro que lo realiza y la fecha aproximada de su ejecución[3]. Se trata de un dato procedente del Archivo Histórico Provincial de Huesca, protocolo de García Lafuente, que Arco cita como situado en el folio 82 y que en la reciente revisión realizada de la documentación de dicho notario, lo encontramos en el folio 96, dentro del documento de capitulación, que ocupa los folios 94 al 96 v. En esta capitulación, fechada en 1522, las monjas del convento de Casbas contratan una serie de obras con el maestro fustero Damián Aibar. Entre las cláusulas del contrato se pacta la realización de un púlpito de aljez similar al realizado en el monasterio de Montearagón por el maestro Santa Cruz (ver Apéndice documental). Es en este catálogo donde Arco nos sugiere que el púlpito de Huesca, el del monasterio de Casbas y el de Montearagón podrían haber sido realizados por este mismo autor.

Como ya hemos dicho con anterioridad, el púlpito de Montearagón no se conserva. Entre los restos de la iglesia existe una hornacina con huellas de haber tenido un antepecho que ha sido arrancado. Este podría haber sido el emplazamiento del púlpito que tratamos (fig.1). La escasa decoración todavía existente, es del siglo XVI. En la parte superior se aprecian los restos del timbre de un escudo episcopal. Si estos restos de decoración corresponden realmente al púlpito mencionado en la documentación, sólo dos de los abades que cita Ricardo del Arco en la monografía del monasterio[4], por su cronología y sus cargos eclesiásticos, pudieron ser sus encargantes. Uno es don Alonso de Aragón, hijo natural de Fernando *el Católico*, que fue abad entre 1492 y 1520 y también arzobispo de Zaragoza desde 1478. Promovió obras artísticas en el monasterio de la envergadura del retablo ejecutado por Gil Morlanes *el Viejo*, conservado en la actualidad en la parroquieta de la catedral de Huesca. El otro es don Alonso de So Castro y Pinós, sobrino del anterior, también participó en la vida cultural del monasterio con la edición del breviario de Montearagón, para uso del abaciado y ocupó el cargo de obispo de Zaragoza.

2. Ricardo DEL ARCO, «El monasterio de Montearagón», *Argensola*, nº 59, 1963, pp. 3-49. Se reeditó debido a su interés y a la dificultad de consultar la anterior publicación de 1914.
3. Ricardo DEL ARCO, *Catálogo monumental...*, p. 180.
4. Ricardo DEL ARCO, «El monasterio...», pp. 10-11.

Tanto don Alonso de Aragón como don Alonso de So de Castro, nos enlazan con la vida zaragozana. Residen en la ciudad, cerca de la corte y el rey. Es lógico pensar que para realizar las obras llevadas a cabo en Montearagón llamasen a artistas que estuviesen trabajando en la capital.

Carmen Gómez Urdáñez tiene documentados dos maestros de aljez, llamados Santa Cruz, que trabajan en Zaragoza en la primera mitad del siglo XVI[5] y aunque de ellos no se especifica si son moros, el nombre de Santa Cruz es muy común entre los mudéjares convertidos. Estos maestros son Luis Santa Cruz y Francisco Santa Cruz. El primero procede de Toledo y está trabajando en Zaragoza desde 1514 en obras tan importantes como el monasterio de Santa Engracia, o la capilla de la Transfiguración de la cofradía de los obreros de villa y fusteros, en el convento de San Francisco. Tiene también documentados trabajos en la catedral de Barbastro (Huesca). El segundo presenta una cronología algo posterior. No está documentado hasta 1531, aunque podría haber estado trabajando en Huesca con anterioridad y ser esta la razón de su tardía aparición en la documentación zaragozana. La obra más importante en la que interviene es la mazonería de unas ventanas para el monasterio de Santa Engracia de Zaragoza.

Nuestro maestro de Santa Cruz bien podría ser Luis de Santa Cruz, procedente de Toledo. Son varias las razones que nos llevan a pensar en ello: en primer lugar es el que mejor se ciñe a la cronología de los púlpitos oscenses. Tal y como nos informa Carmen Gómez, este maestro aljecero trabaja en Zaragoza desde 1514. En 1517 firma la capitulación para la realización de la catedral de Barbastro, de modo que es posible que se encuentre todavía en activo en torno a la década de 1520. En segundo lugar, gracias a esta capitulación, sabemos que se encuentra trabajando en la zona y aunque no sea él quien finalmente lleve a cabo los trabajos de la catedral de Barbastro, sí pudo realizar otras obras en la provincia de Huesca. Por último, su procedencia toledana explicaría la existencia de determinados temas y técnicas ajenos a la tradición aragonesa.

Ya que los trabajos realizados por este aljecero en Zaragoza no se conservan, debido a la destrucción que sufrieron durante los sitios de la ciudad tanto el convento de Santa Engracia como el de San Francisco. Las posibles obras realizadas en la provincia de Huesca se convierten en ejemplos únicos de la influencia de las yeserías mudéjares toledanas en Aragón.

Comenzaremos por el púlpito de la sala de la Limosna, en el claustro de la catedral de Huesca, catalogado por Arco. Cuando éste lo fotografió se en-

5. Carmen GÓMEZ URDÁÑEZ, *Arquitectura civil en Zaragoza en el siglo XVI*, vol. II, p. 109 y nota 90.

contraba completo (fig. 2)[6]. Hoy se halla muy deteriorado, en una zona de la catedral que se encuentra en estado de ruina.

Al igual que en el monasterio de Casbas, éste es un púlpito de refectorio. La sala para donde fue realizado era en un principio refectorio, y sólo más tarde, cuando perdió este uso, se adaptó para comedor de limosna, de ahí su nombre. En este comedor, durante el siglo XVI, se distribuía comida diariamente a unas setenta u ochenta personas[7]. Durante las comidas era costumbre realizar lecturas religiosas, al igual que se hace en los monasterios, y para ello se utilizaba el púlpito.

No tiene ni tornavoz, del que probablemente no se le dotó nunca ya que no estaba destinado a un espacio grande, ni escalera de acceso. Está adosado a la pared y contaba con cuatro paneles decorados de los que sólo se conservan tres. En ellos se combinan motivos mudéjares con temas renacentistas. Es entre esta decoración donde encontramos que, tanto en el repertorio mudéjar como en el renacentista, existen temas que son extraños a la iconografía aragonesa tradicional.

Fue Ricardo del Arco, como hemos dicho con anterioridad, el que sugirió que este púlpito pudo haber sido realizado por el mismo taller al que se encargaron los desaparecidos de Casbas y Montearagón. La posibilidad de que fuera un artista de procedencia toledana, el maestro de Santa Cruz, el que trabajara en ellos nos ha llevado a descubrir el probable origen de los temas que lo decoran.

La búsqueda de influencias en las decoraciones toledanas de este siglo nos ha dado a conocer que no sólo alguno de los temas mudéjares oscenses son iguales que los de Toledo, sino que también lo son los renacentistas. Además, la técnica que se ha utilizado para realizarlos, que resulta igualmente novedosa en Aragón, coincide con la utilizada en la ciudad castellana. Como fuente de ejemplos toledanos hemos utilizado el estudio realizado por Balbina Martínez Caviró sobre los palacios y conventos mudéjares de la ciudad de Toledo[8].

El primer tema que estudiamos (fig. 3), desarrolla una retícula de rombos enlazados. El interior de cada rombo está decorado con una flor de cuatro pétalos con círculo central, realizado a molde. En Toledo encontramos un

6. Algunas de las fotografías presentadas en este artículo proceden de las realizadas por Ricardo del Arco. Otras están tomadas en el año 1990, en ellas se aprecia su mal estado de conservación.

7. Antonio Durán Gudiol, «Un informe del siglo XVI sobre el obispado de Huesca», *Argensola*, nº VIII, 1957 pp. 273-295.

8. Balbina Martínez Caviró, *Mudéjar toledano. Palacios y conventos*, Toledo, 1980. El estudio sólo se refiere a una parte de los edificios de la ciudad de Toledo por lo que podrían encontrarse todavía más semejanzas en los edificios y localidades no tratados en esta publicación.

tema de gran semejanza. Se trata de la decoración de una ventana del patio de los Aljibes, en el monasterio de la Concepción Franciscana. Dicho convento sufrió, en los primeros años del siglo XVI, obras de acondicionamiento debidas a la instalación en sus dependencias de las monjas de la Concepción, que lo habían recibido como donación de la reina Isabel *la Católica*. Estas obras se encuentran documentadas en los libros de cuentas e inventarios de 1501 a 1510[9]. Entre ellas está el claustro bajo y el patio de los Aljibes donde se halla la mencionada ventana. El tema que decora sus laterales presenta rombos formando parte de una trama de lazos de cuatro combinados con estrellas de ocho puntas (fig. 4). La forma en que se entrelaza la retícula es la misma que en el motivo del púlpito, así como es igual la decoración interior a base de flores de cuatro pétalos con círculo central realizadas a molde. También en el claustro bajo se utilizan estos temas decorativos florales dentro de retículas geométricas de lazos mudéjares de cuatro, seis y ocho[10].

El segundo panel está decorado a base de cuadrados flanqueados por alfardones, cuyo interior se decora con temas vegetales: una flor en el centro y haces de laurel en los hexágonos (fig. 5). Este mismo tema nos lo encontramos decorando uno de los vanos del claustro del monasterio de Santo Domingo el Real, en Toledo. Este monasterio se amplió a finales del siglo XV y las obras se continuaron en los primeros años del siglo siguiente tal y como documentan los libros de cuentas de 1507 y 1508[11]. El dintel de esta puerta está cubierto en su totalidad por cuadrados enmarcados por alfardones, en cuyo interior hay pequeños haces de laurel (fig. 6).

Por último, analizaremos el tema más raro de los tres. Se trata de una decoración de tipo vegetal insertada en un esquema de sebqa (fig. 7). No hemos encontrado ninguno igual en la publicación utilizada como referencia de la obra toledana, pero sí semejanzas que nos permiten relacionarlo con ella. El modo de distribuir los temas decorativos dentro de una retícula curvilínea, es una degeneración de temas procedentes del arte mudéjar toledano de los primeros siglos, que en el XVI es utilizado para articular los espacios decorativos, como en el caso de la puerta de la sala capitular del monasterio de Santo Domingo el Antiguo, que abre a claustro (fig. 8). En cuanto al tema que rellena esta retícula, no se ha localizado ninguno igual, pero sí de gran similitud, de nuevo en el monasterio de la Concepción Franciscana, en unas yeserías de comienzos del siglo XVI (fig. 9).

En lo que se refiere a la técnica son también numerosos los puntos en común entre las yeserías del púlpito de la catedral de Huesca y las toleda-

9. *Ibídem*, p. 72.
10. *Ibídem*, p. 74.
11. *Ibídem*, p. 376.

nas. Frente a la técnica más difundida en Aragón de trabajo del yeso, consistente en la realización de un esquema geométrico previo, sobre el que luego se aplica el yeso, bien a mano, bien a molde y finalmente tallado para dejar la obra bien acabada, aparece el modo de trabajo toledano en el que se utilizan puntos como base para luego desarrollar mejor los temas geométricos. Tanto en el segundo panel de Huesca como en claustro de la Concepción Franciscana, en Toledo, se aprecian claramente estos puntos (figs. 5 y 10). En lo que se refiere a la técnica de la decoración vegetal, parece clara la utilización de moldes tal y como, afirma Balbina Martínez Caviró, se hacía tradicionalmente en las yeserías mudéjares toledanas para la realización de los centros de flores[12]. En la decoración vegetal de temática mudéjar, hay una peculiaridad toledana que se aprecia en el tercer panel de Huesca, la decoración de los motivos vegetales mediante incisiones triangulares.

Todas estas características, que se aproximan tanto a lo toledano, son las que nos llevan a elaborar la hipótesis de que el maestro de Santa Cruz citado en el documento de Casbas, coincide con el maestro de aljez documentado por Carmen Gómez Urdáñez, Luis Santa Cruz. Él o su taller bien pudieron haber trabajado en la catedral de Huesca.

Afortunadamente, no es el púlpito de la sala de la Limosna la única obra con características claramente toledanas que se conserva en Aragón. En la colegiata de Alquézar, a mitad de camino entre Huesca y Barbastro, dos de los lugares donde tenemos noticias del trabajo del toledano Luis Santa Cruz, existe una capilla cuyo ingreso está decorado con una rica yesería que combina los temas mudéjares con los renacentistas. Se trata de la capilla de San Fabián, situada en el claustro de la colegiata, a la izquierda de la puerta de ingreso de la iglesia. Antonio Durán Gudiol, en una de sus publicaciones sobre Alquézar, data la construcción de la iglesia entre 1515 y 1532 y se documenta una visita a las capillas del claustro en 1560[13]. La capilla es, por tanto, anterior a esta fecha. Por su vinculación a Toledo, y con ello al maestro Santa Cruz, se pudo haber realizado durante las obras de la fábrica de la iglesia, en torno a la década de 1520.

Esta capilla está decorada con temas mudéjares en el intradós de su arco y en las enjutas que se combinan con temas renacentistas de *candilieri* en las pilastras que la flanquean (figs. 11 y 12). La decoración es a base de hojas de palma opuestas, aserradas, dispuestas dentro de un entramado de retícula vegetal a modo de paño de sebqa. El intradós del arco se decora con cardos, granadas colgantes y otros motivos vegetales. Algunos de estos temas los vemos también en la decoración de uno de los vanos del patio de los

12. *Ibídem*, p. 72.

13. Antonio DURÁN GUDIOL, *Historia de Alquézar*, Huesca, 1979, pp. 177-179.

Aljibes del monasterio de la Concepción Franciscana (fig. 13). Se trata de un vano adintelado cuyos paneles laterales se decoran con un motivo muy similar al de las enjutas de la embocadura de la capilla de San Fabián. Hojas aserradas, simétricas y opuestas que forman una composición en retícula.

Como conclusión a la tesis planteada se puede decir que la movilidad de los artistas mudéjares es algo cotidiano. La presencia de maestros de obras mudéjares en Zaragoza y otros puntos de Aragón procedentes de distintas áreas de la Península queda reflejada, por ejemplo, en los trabajos de azulejeros sevillanos, que decoraron el muro de la "parroquieta" de la Seo de Zaragoza en el XIV. Asimismo, se ha documentado trabajando en la catedral de Huesca en 1522 Mahoma *el Toledano*, azulejero que trabaja junto a otros procedentes de Cadrete (Zaragoza). La influencia de la obra toledana en la catedral de Huesca, queda patente en la capilla del Sacramento, que se decora, en 1540, con azulejos de tipo toledano. Igualmente en otros puntos de Aragón, como en Utebo, vemos azulejería que repite temas toledanos[14]. Del mismo modo, también artistas mudéjares zaragozanos se trasladaban a trabajar en otros lugares, para realizar obras diversas como es el caso de Ali *de Ariza*, de la familia de aljeceros de Calatayud de los Domalich, llamado a trabajar en el desaparecido palacio del cardenal Mendoza, en Guadalajara[15], o los hijos de Mofferiz, maestro de obras de la Aljafería, contratados para trabajar en la Alhambra de Granada en 1492[16]. Los talleres se trasladan a los lugares donde hay más ofertas de trabajo lo que explicaría la presencia del aljecero toledano Luis de Santa Cruz en Zaragoza.

Cronológicamente dicho maestro se ajusta también a la tesis planteada. Está documentada su presencia en Zaragoza a partir de 1514 y en la provincia de Huesca desde 1517 y durante la década de 1520. Estas fechas le habrían permitido participar o al menos conocer las obras toledanas que aquí hemos tomado como referencia, ya que todas ellas están documentadas como realizadas con anterioridad a 1514. El convento de la Concepción Franciscana se reforma entre 1501 y 1510, el claustro y la sala capitular del convento de Santo Domingo de Silos o el Antiguo, datados a finales del siglo XV y principios del XVI, y el convento de Santo Domingo el Real, cuyas obras de ampliación están documentadas en los años 1507 y 1508.

---

14. Mª Isabel ALVARO ZAMORA, «Técnicas e innovaciones en la cerámica aragonesa», *Actas del curso Las artes en Aragón durante el reinado de Fernando el Católico*, Institución Fernado el Católico, Zaragoza, 1993, pp. 203, 207 y 208.

15. Francisco Javier GARCÍA MARCO, «Un capítulo para la historia social del yeso», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1991, p. 354.

16. Antonio DE LA TORRE Y EL CERRO, «Moros zaragozanos en obras de la Aljafería y de la Alhambra», *Anuario del cuerpo facultativo de archiveros, bibliotecarios y arqueólogos*, Madrid, 1935, pp. 249-255.

El estudio comparativo de los temas conservados en Aragón con los existentes en Toledo, nos ha permitido encontrar paralelismos de gran parecido de los que podemos deducir su procedencia de una manera lógica. La coincidencia de algunos temas, la semejanza de otros y la aparición de formas de trabajar el yeso, novedosas en Aragón pero tradicionales entre los aljeceros mudéjares toledanos son también prueba de este intercambio.

* * *

APÉNDICE DOCUMENTAL

1522 julio 25 Huesca

Capitulación y concordia entre la abadesa, prioras y religiosas del monasterio de Casbas y Damián Aibar, maestro fustero, para unas obras en el refectorio del monasterio. En una de las cláusulas del contrato se pacta la realización de un púlpito de aljez similar al realizado en el monasterio de Montearagón por el maestro Santa Cruz.

"...Ite[m] es pacto y condicion y se obliga dicho maestro de azer una trona pa[ra] leer en dicho refectorio, de aljez, en el lugar q[ue] sera dispuesto q[ue] mas combenga, por las señoras abadesa y religiosas, de manera q[ue] este bien, la cual ha de ser obrada por maestro Santa cruz o otro q[ue] sea buen ofiÇial como la q[ue] esta en monte aragon..."

A.H.P.H. Not. García Lafuente, 1522, ff. 94-96.

Ricardo del ARCO, *Catálogo Monumental de España. Huesca*, Madrid, 1942, pp. 153 y 180.

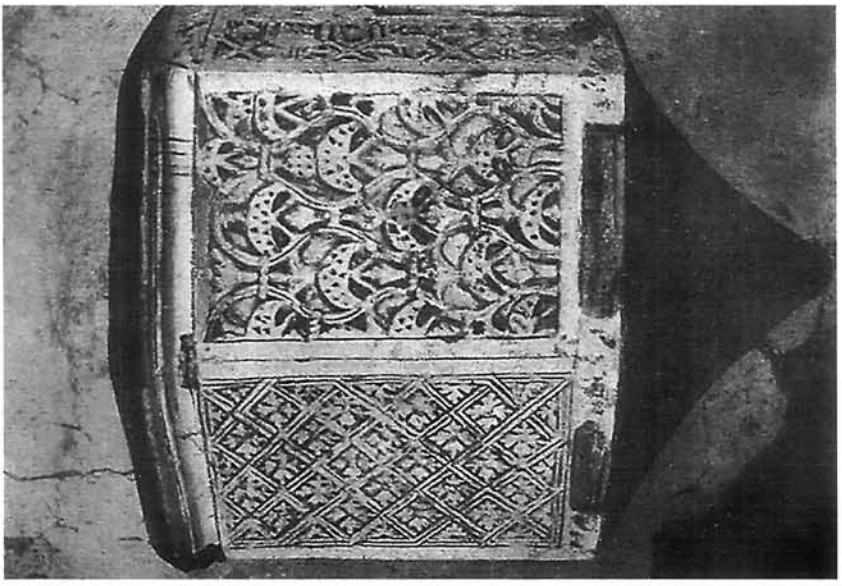


Fig. 2 - Púlpito de la sala de la Limosna. Catedral de Huesca.

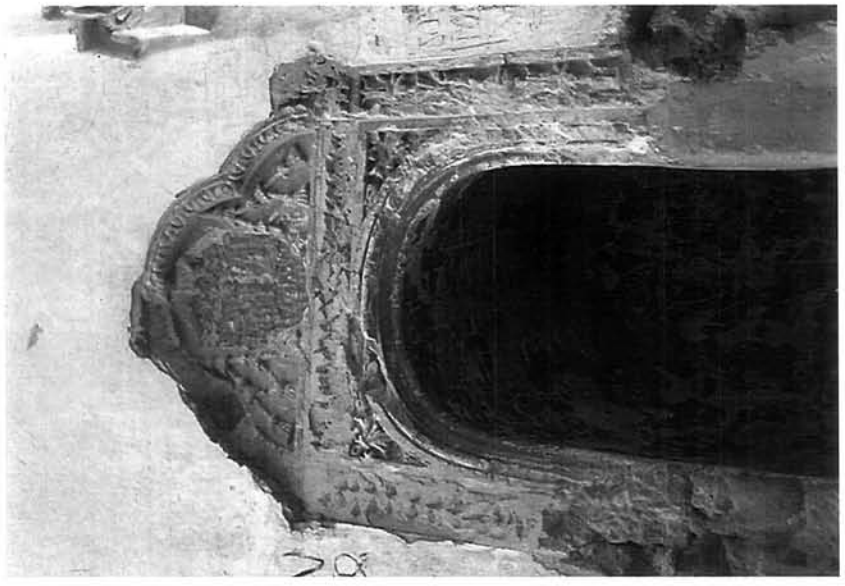


Fig. 1 - Monasterio de Montearagón (Huesca). Restos de yesería en la iglesia.

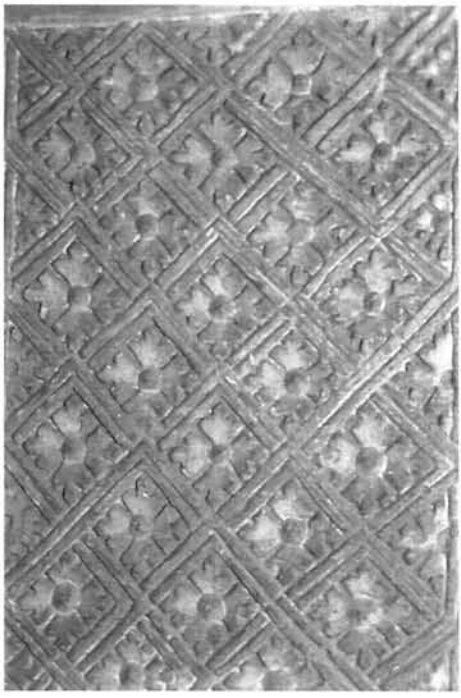


Fig. 3 - Detalle de uno de los paneles del púlpito de la sala de la Limosna. Catedral de Huesca.

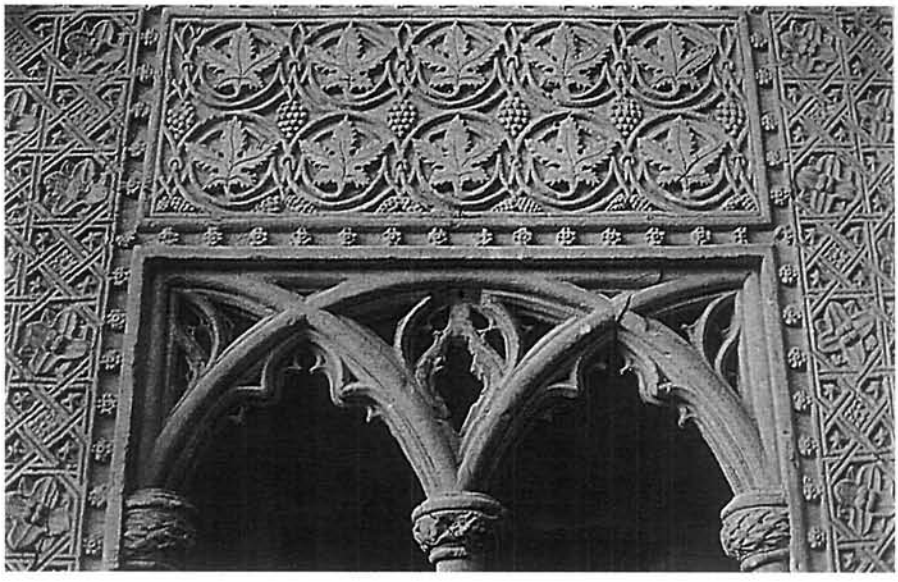


Fig. 4 - Monasterio de la Concepción Franciscana (Toledo). Vano del patio de los Aljibes.

Fig. 5 - Panel izquierdo del púlpito de la sala de la Limosna. Catedral de Huesca.

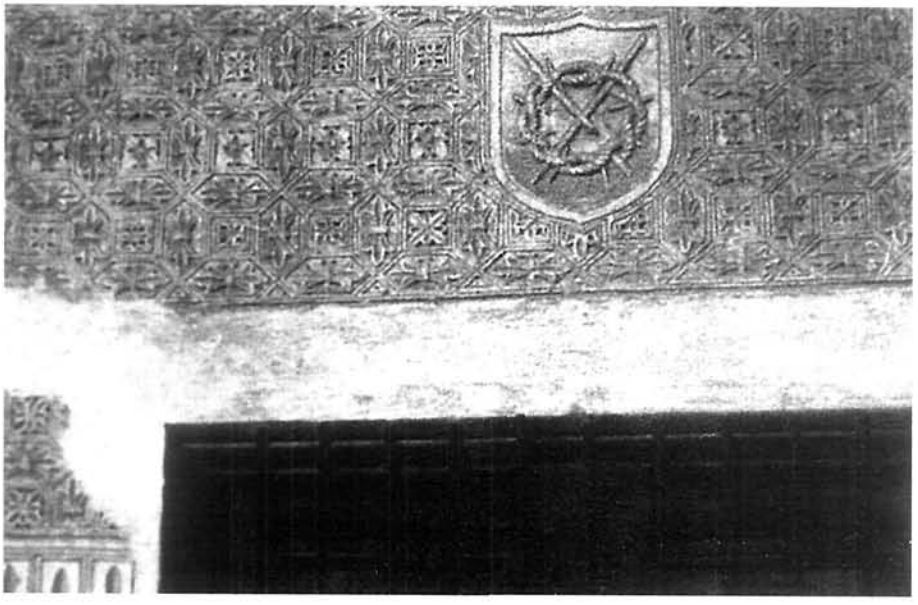


Fig. 6 - Claustro de Santo Domingo el Real (Toledo). Vano.

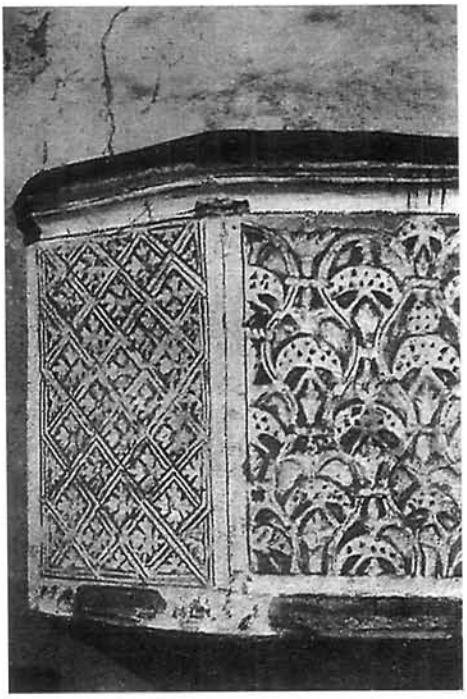


Fig. 7 - Panel del púlpito de la sala de la Limosna. Catedral de Huesca.

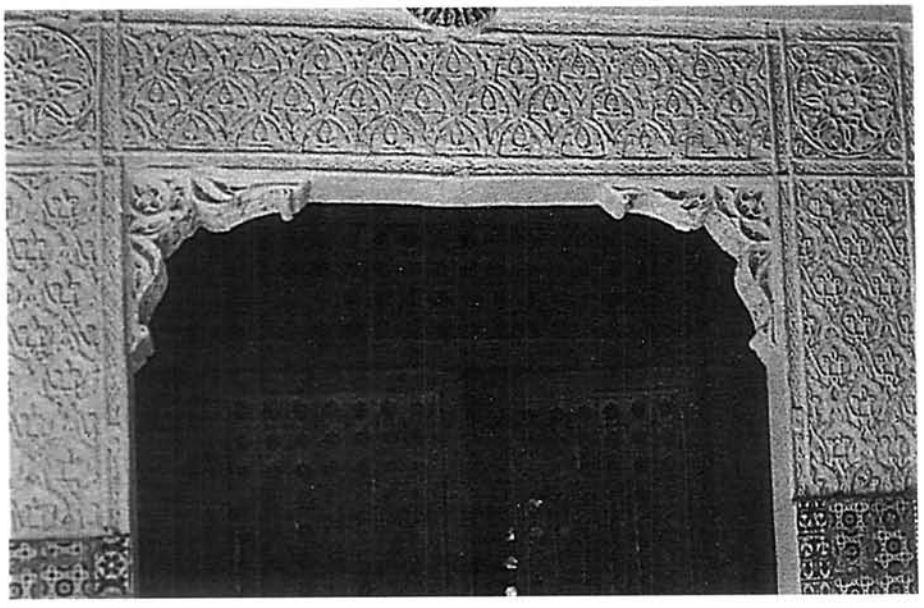


Fig. 8 - Sala capitular del monasterio de Santo Domingo el Antiguo (Toledo). Puerta.

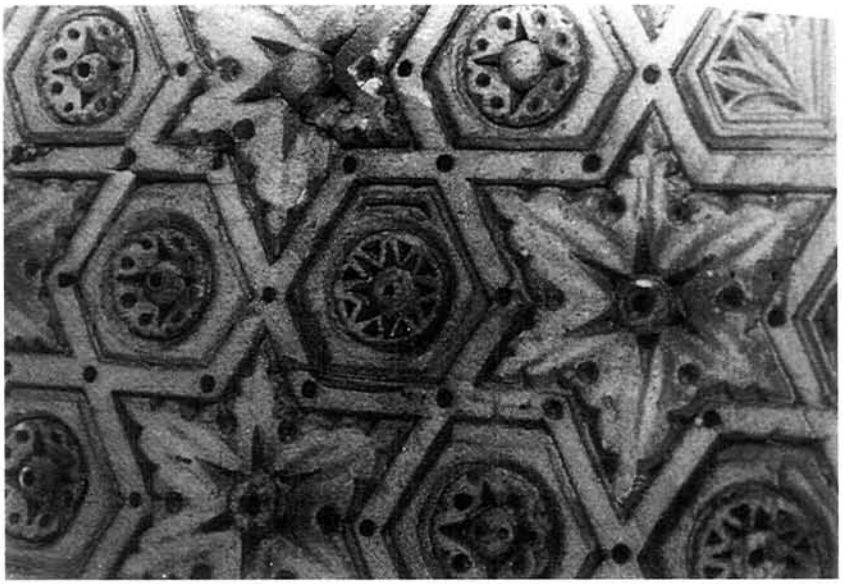


Fig. 10 - Claustro del monasterio de la Concepción Franciscana (Toledo). Vano.

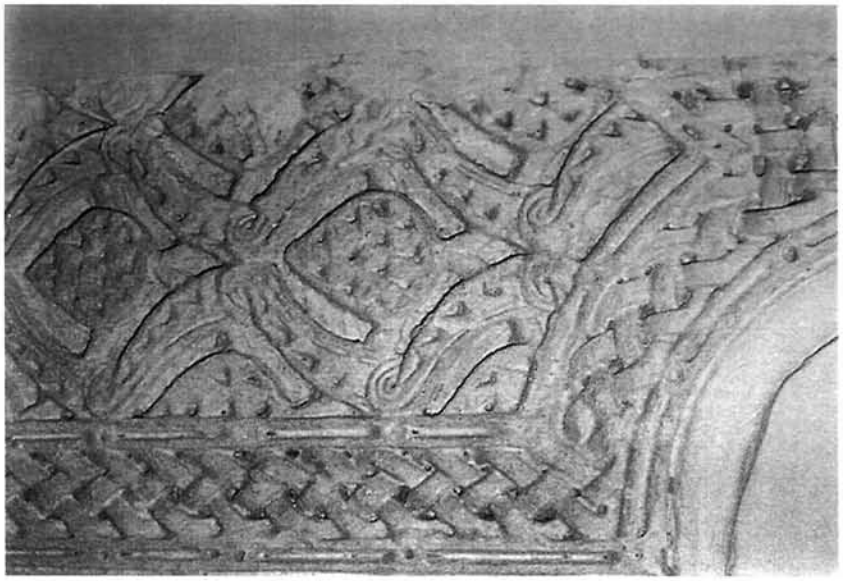


Fig. 9 - Claustro del monasterio de la Concepción Franciscana (Toledo). Resto de yesería.

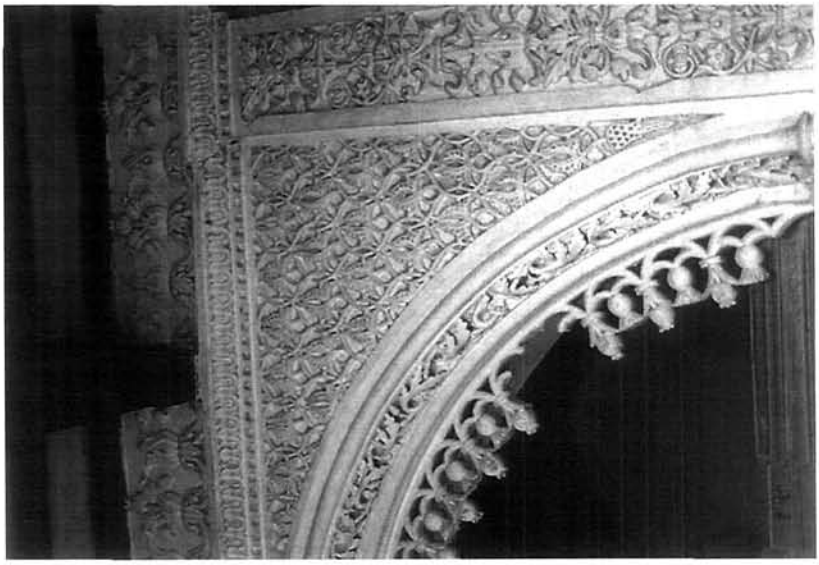


Fig. 12 - Claustro de la Colegiata de Santa María de Alquézar (Huesca). Detalle de la albanega del arco de ingreso de la portada de la capilla de San Fabián.

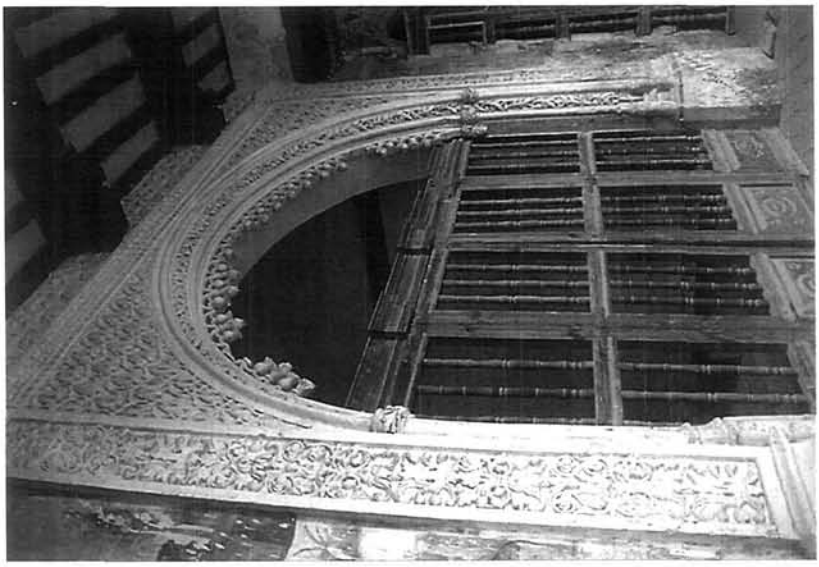


Fig. 11 - Claustro de la Colegiata de Santa María de Alquézar (Huesca). Portada de la capilla de San Fabián.

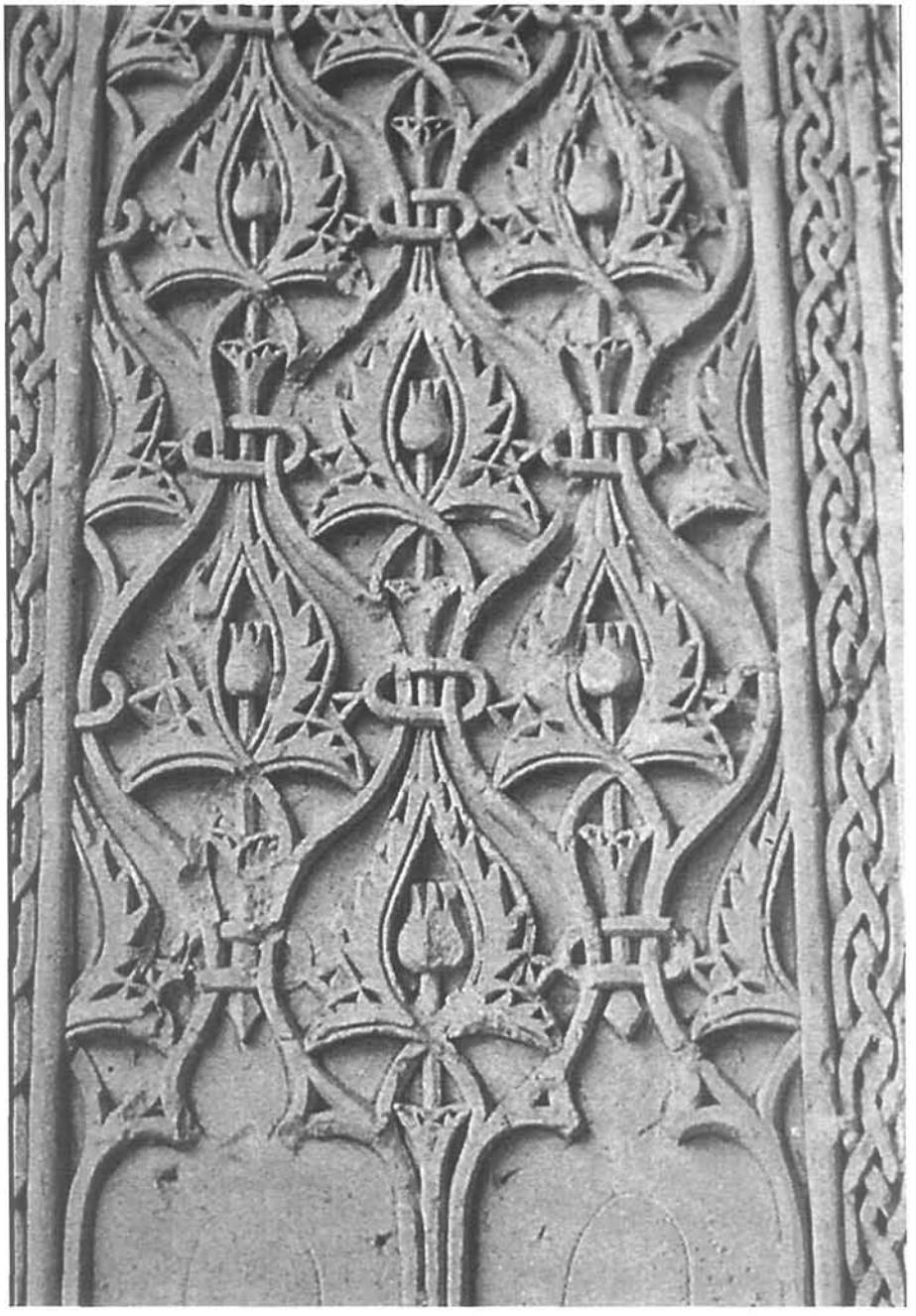


Fig. 13 - Monasterio de la Concepción Franciscana (Toledo). Vano del patio de los Aljibes.

 Sharq al-Andalus, 12 (1995), pp. 535-546

NOTAS SOBRE LAS TECHUMBRES MUDÉJARES TUROLENSES[1]

Beatriz Rubio Torrero

En la medida en que la incipiente labor de investigación que he realizado me lo permite, en este artículo voy a dar unas breves noticias sobre las techumbres mudéjares turolenses, apuntando sus tipologías y las relaciones que mantienen con otras obras peninsulares. Desde luego, las obras que aquí cito hay que contextualizarlas en el conjunto del arte mudéjar aragonés para poder valorarlas adecuadamente. En este sentido, es obligado mencionar los estudios de Gonzalo Borrás sobre el tema, que sirven de importante referencia; hay que señalar que este investigador se ha ocupado también del estudio de las obras de carpintería mudéjar y en sus obras se pueden hallar estudios de conjunto sobre las techumbres mudéjares aragonesas [2].

La tarea de realizar un estudio científico completo sobre este tema, en el que las obras artísticas puedan situarse en una coherente evolución estructural y decorativa, plantea algunas dificultades. Muchas techumbres de madera han desaparecido debido a la fragilidad del material con que se construyeron, otras se sustituyeron por cubiertas más modernas. Los problemas aumentan si a ello añadimos que algunas obras fueron compradas por coleccionistas extranjeros y enviadas fuera de España, en unas circunstancias que no facilitan situar concretamente su lugar de procedencia.

Para evitar repetir lo que otros investigadores han estudiado sobre las obras localizadas en el extranjero y a las que no he accedido, no insistiré en

1. En 1992 el Instituto de Estudios Turolenses me concedió una Ayuda a la Investigación para realizar el trabajo titulado "Inventario y catalogación de las techumbres mudéjares turolenses", inédito. El artículo que presento a continuación es un resumen de ese trabajo. Agradezco desde aquí a María Isabel Alvaro, Ernesto Arce, Bernabé Cabañero y Oscar Rillo la ayuda que me prestaron; igualmente agradezco la amabilidad de los párrocos de las iglesias y ermitas que visité, así como la disponibilidad del Instituto de Estudios Turolenses en todo momento.

2. Cfr. Gonzalo BORRÁS, *Arte mudéjar aragonés*, Zaragoza, 1978; id., *Arte mudéjar aragonés* (III tomos), Zaragoza, 1985; id., *El arte mudéjar en Teruel y su provincia*, Teruel, 1987; id., *El arte mudéjar*, Teruel, 1990. Las techumbres aragonesas que cito a lo largo de este artículo pueden localizarse en el tomo II del segundo trabajo citado.

ellas; me refiero concretamente a las techumbres de Villa Schifanoia, de la colección Hearst y de la colección Steedman[3].

Pero sin duda la techumbre más estudiada de todas las turolenses y aragonesas es la de la Catedral de Teruel, e incluso una de las que más ha llamado la atención de los investigadores a nivel nacional, casi siempre para referirse a la pintura gótica figurativa que la decora y su estudio iconográfico. Pero no hay que olvidar que, como ya han puesto de relieve Gonzalo Borrás y Joaquín Yarza[4], la organización decorativa a base de campos ornamentales de esta armadura, unida claramente a su concepción estructural, está dentro de la tradición islámica, así como también muchos de sus motivos decorativos. Considero inoportuno tanto describir esta techumbre como profundizar en el tema, incluido el de la cronología, ya que creo que está prácticamente claro que hay que datarla en el último tercio del siglo XIII[5].

No obstante, me gustaría comentar que se trata de la única techumbre de par y nudillo aragonesa conocida, por lo que suele considerarse como una importación a territorio turolense[6]. Quizás la escasa fortuna de estas estructuras de tradición almohade en territorio aragonés sea debida a la difusión de las cubiertas sobre arcos diafragma para cubrir estancias a dos aguas; este sistema es menos arriesgado por precisar de vigas de menor escuadría y lon-

3. Los artículos que tratan estas techumbres con mayor profundidad son los siguientes: Santiago SEBASTIÁN, «Techos turolenses emigrados», *Teruel*, nº 22, 1959, pp. 217-224; Ursula TRENTA, «Estudio sobre un artesonado turolense existente en Italia», *Teruel*, nº 35, 1966, pp. 101-130; José Miguel MERINO, «El techo de la 'Casa del Judío' en Norteamérica», *Aragón Cultural*, segunda época, marzo 1987, nº 5, pp. 101-108. Pedro José LAVADO niega el carácter turolense de la techumbre de la colección Steedman en Santa Bárbara, ya que para él se trata de un fragmento de la techumbre de la iglesia de San Nicolás de Sinovas en Burgos; véase su artículo «Repercusión e influencias iconográficas de la techumbre mudéjar de la catedral de Teruel», *Actas III Coloquio de Arte Aragonés. Huesca, 19-21 diciembre 1983. Sección II*, Huesca, 1985, pp. 191-199.

4. Entre los estudios sobre la techumbre de la Catedral de Teruel hay que destacar los siguientes: Angel NOVELLA, «El artesonado de la Catedral de Teruel. (Santa María de Mediavilla)», *Teruel*, nº 32, 1964, pp. 175-233; Joaquín YARZA, «Santa María de Mediavilla, Teruel: pintura de la techumbre mudéjar», en *Teruel Mudéjar: Patrimonio de la Humanidad*, Zaragoza, 1991, pp. 239-318; Gonzalo BORRÁS, *El arte mudéjar en Teruel...*, pp. 24-36. Conviene también citar, debido a la cantidad de ilustraciones que recoge, el libro de VV.AA., *El artesonado de la Catedral de Teruel*, Zaragoza, 1981.

5. Un análisis dendrocronológico realizado por Rodríguez Trobajo sobre varias maderas de la techumbre ha arrojado la fecha de 1261 para la tala de los árboles que sirvieron para su construcción, fecha que viene a apoyar la cronología que desde hace años se le venía adscribiendo. Véase Antonio ALMAGRO, «Arquitectura mudéjar en Teruel», en *Teruel Mudéjar: Patrimonio de la Humanidad*, Zaragoza, 1991, p. 190.

6. En la zona de Albarracín, próxima a Teruel, se localiza una techumbre de par y nudillo, ochavada en la cabecera, en la ermita conocida como El Torrejón; se trata de una obra tardía, probablemente del siglo XVI, y que en mi opinión habría que relacionar más con la posible influencia de obras castellanas que con la de la techumbre de la catedral de Teruel. Véase Antonio ALMAGRO, *Urbanismo y arquitectura en las Sierra de Albarracín*, Teruel, 1993, pp. 58-59.

gitud, algo a tener muy en cuenta en una zona, la del valle del Ebro y sus afluentes meridionales, en la que escasea la madera[7]. Este sistema de cubierta es práctico, sencillo y económico, ventajas que explican su amplia extensión en el espacio y en el tiempo; probablemente por ello no se vio la necesidad de emplear otro, si el utilizado hasta entonces se adaptaba perfectamente a las necesidades que se creaban.

Las techumbres sobre arcos diafragma, a dos aguas o planas, son una tipología tradicional de los países de la Corona de Aragón en la Baja Edad Media. No sólo hicieron fortuna en los edificios religiosos, sino también en la arquitectura civil; sin olvidar los dormitorios y dependencias de los monasterios cistercienses, cuya influencia fue decisiva en la difusión e implantación de esta tipología. Hay numerosos ejemplos en la zona del levante español, en la que hubo resistencia a emplear la bóveda de crucería en las iglesias menores durante gran parte del siglo XIII, siendo éste un sistema que prevaleció hasta el siglo XV[8].

Esta estructura gótica de techumbre a dos aguas sobre arcos diafragma se podía enriquecer con la colocación de unos paneles a modo de falso almizate[9], recordando así formalmente a las de par y nudillo. Esto podría ser debido también a un interés por imitar las ricas techumbres almohades, haciéndolo de este modo formalmente pero sin llegar a adoptar realmente su estructura.

En la provincia de Teruel se localiza una de las más bellas techumbres sobre arcos diafragma con falso almizate; se trata de la que cubre la ermita

7. Véase Gonzalo BORRÁS, *El arte mudéjar en Teruel...*, p. 17 y *Arte mudéjar aragonés*, Zaragoza, 1978, p. 208. Otras obras importadas a Aragón, que tampoco tuvieron eco posterior, son las techumbres ochavadas construidas bajo el mecenazgo del arzobispo don Lope Fernández de Luna en el castillo de Mesones de Isuela y en la Seo de Zaragoza, ambas datadas hacia 1370. La poca fortuna de estas tipologías importadas almohades o nazaríes puede ser un indicio del peso que tenía la tradición en este territorio, ya fuera gótica o taifal, lo que pudo incidir en que no se viera la necesidad de adoptar estructuras más evolucionadas.

8. Sobre armaduras de madera a dos aguas, véase Leopoldo TORRES BALBÁS, «Naves de edificios anteriores al siglo XIII cubiertas con armaduras de madera sobre arcos transversales», *Archivo Español de Arte*, nº 126, tomo XXXII, 1959, pp. 109-119 y «Naves cubiertas con armadura de madera sobre arcos perpiaños a partir del siglo XIII», *Archivo Español de Arte*, nº 129, tomo XXXIII, 1960, pp. 19-43. Véase también Cristóbal GUITART, «Un grupo de iglesias protogóticas en la 'Tierra Nueva' de Aragón», *Seminario de Arte Aragonés*, XXV-XXVI, 1978, pp. 5-45 y *Arquitectura gótica en Aragón*, Zaragoza, 1978, especialmente pp. 34-40.

9. Torres Balbás ya apunta que, además de ser una ventaja para la estabilidad, se cubría así la parte más elevada en edificios de mayor importancia; Carmen Fraga incide en este aspecto y apunta que los mudéjares incorporaron novedades por lo que respecta a la decoración en las techumbres sobre arcos transversales, y señala como meramente ornamental el tablero decorado que se colocaría a modo de estrecho almizate. Cfr. Leopoldo TORRES BALBÁS, «La techumbre mudéjar de la iglesia de Godella (Valencia)», *Al-Andalus*, vol. XX, 1955, pp. 196-206; Carmen FRAGA, «Carpintería mudéjar: sistema y técnicas de trabajo», *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 20-22 de septiembre de 1984*, Teruel, 1986, pp. 473-490.

de la Virgen de la Fuente, en Peñarroya de Tastavins. Esta construcción, que perteneció a la Orden militar de Calatrava, puede datarse en la segunda mitad del siglo XIV[10]. Gonzalo Borrás incide en el hecho de que se utiliza aquí una tipología tradicional de la Corona de Aragón, pero destacando que "se evidencia una perfecta adecuación de las técnicas más elementales y sencillas de la carpintería mudéjar a las estructuras de la arquitectura gótica levantina"[11].

La ermita se divide en cinco tramos mediante cuatro arcos diafragma apuntados; los dos primeros tramos (si contamos a partir del testero) tienen una estructura simple de cubierta a dos aguas sobre arcos diafragma, mientras que los tres últimos añaden a esa estructura un panel a modo de falso almizate. Las vigas maestras o jácenas apean sobre unos canes en forma de proa de nave. La techumbre presenta decoración pintada y tallada de gran riqueza, de forma que los elementos góticos y los de tradición musulmana se han integrado perfectamente para ofrecer un conjunto de gran interés, tanto estructural como decorativamente.

El cuarto tramo es el más interesante; en él las jaldetas no son visibles y las jácenas lo dividen en siete secciones, cada una de las cuales está rodeada por una serie de mensulillas en forma de proa de nave que cierran el espacio. Sobre esta estructura se sitúan unos paneles decorados; los laterales presentan lazos de seis pintados, mientras que el central muestra una decoración ataujerada en forma de lazo de cuatro octogonal, con cupulillas gallonadas y cruces de Calatrava, todo presidido por un enorme escudo de la citada orden. Se completa la decoración de este tramo con decoración geométrica tallada y decoración pintada, figurada, vegetal y heráldica, tal y como sucede en el resto de la techumbre. En los dos primeros tramos llaman la atención unas mensulillas, similares a las que rodean los segmentos de este cuarto tramo, localizadas a ambos lados de las jácenas superiores, aparentando soportar las jaldetas en su zona superior.

A modo de arrocabe corren bajo el estribo unas tablas, de las que sólo queda una original en el lado sur del segundo tramo; están decoradas con unos caballeros, en disposición y estilo idénticos a los que presentan unas tablas conservadas en el Museo Nacional de Arte de Cataluña[12]. Estas tablas están pintadas con motivos de caballeros, escuderos y galeras; posiblemente en un origen estuvieron unidas, formando una tabla dividida en tres esce-

10. Cfr. Manuel SIURANA, *La arquitectura gótica religiosa del Bajo Aragón turolense*, Teruel, 1982, especialmente pp. 105-115; este autor nos informa de que la ermita en 1349 estaba en proceso de construcción y en 1369, como mucho, estaba acabada.

11. Gonzalo BORRÁS, *El arte mudéjar en Teruel...*, p. 61.

12. Concretamente las tablas 15.839 y 24.116, que ya son conocidas por otras publicaciones; cfr. Arthur BYNE y Mildred STAPLEY, *Decorated wooden ceilings in Spain*, New York-London, 1920, p. 18 y lám. V; Santiago SEBASTIÁN, *op. cit.*; id., *750 Aniversari entorn a Jaume I* (Catálogo de la Exposición), Valencia, 1989.

nas. Sus medidas coinciden con las de la zona del arrocabe del lado sur del primer tramo, y en mi opinión ésta sería su localización original. Estas tablas parecen estar relacionadas estilísticamente con las pinturas murales del castillo de Alcañiz, aspecto fácil de comprender si se tiene en cuenta que ambas obras se hicieron para la orden de Calatrava, pudiendo estar realizadas incluso por el mismo grupo de artistas. Las pinturas murales del castillo se sitúan a mediados del siglo XIV, fecha próxima también a la realización de la techumbre de Peñarroya de Tastavins[13].

Esta techumbre presenta semejanzas con otras obras de la zona levantina, tanto en el aspecto estructural como en el decorativo; semejanzas que no han de extrañarnos ya que las relaciones artísticas entre los territorios de la Corona de Aragón eran muy intensos en la Edad Media. Además, el Bajo Aragón (zona en la que se sitúa esta ermita) está muy relacionada artísticamente con la del levante, como ya ha sido puesto de manifiesto en varios estudios. Por lo que respecta a la decoración pintada de vigas y canes, las mayores semejanzas las encontramos con obras de la zona de Montblanc (Tarragona). Estructuralmente guarda muchas similitudes con la techumbre que cubre la capilla del Cristo de la Paz de Godella (Valencia), datada a finales del siglo XIV o inicios del XV, y que presenta también un falso almizate, rodeado de una doble fila de canecillos[14].

Techumbres a dos aguas sobre arcos diafragma, góticas y más sencillas, son las de las ermitas de la Virgen del Consuelo de Camañas y la de Santa Quiteria de Argente; son las únicas conocidas en la provincia de Teruel de época medieval que están decoradas, entre las muchas que debieron de construirse. Como ejemplo podemos citar la de la parroquial de Mosqueruela: los

13. Véase Jordi ROVIRA I PORT y Ángeles CASANOVAS I ROMEU,, «El complejo pictórico del castillo de Alcañiz», en José Antonio BENAVENTE (ed.), *El Castillo de Alcañiz*, Taller de Arqueología de Alcañiz, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, pp. 369-426.

14. Sobre la techumbre de Godella, véase Leopoldo TORRES BALBÁS, *op. cit.* en la nota 8, Asunción ALEJOS, «Carpintería mudéjar en una iglesia valenciana. Aproximación al estudio de la capilla del Cristo de La Paz de Godella», *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte. Teruel, 19-21 de noviembre de 1981*, Teruel, 1982, pp. 261-271.

Sobre las iglesias del Campo de Tarragona y Conca de Barbarà, véase Enma LIAÑO, *Contribución al estudio del gótico en Tarragona*, Tarragona, 1976, en el que estudia las iglesias en torno a los núcleos de Montblanc y Selva del Campo, datadas en torno a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV.

Por lo que se refiere a las relaciones del Bajo Aragón con la zona levantina, Gonzalo BORRÁS, «Algunas iglesias góticas del Bajo Aragón», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, volumen X, 1975, pp. 603-620, opina que el gótico bajoaragonés hay que adscribirlo a la zona del gótico levantino, tanto por sus características como por su localización geográfica y de apogeo; Manuel SIURANA, *op. cit.*, ya puso de relieve que el gótico bajoaragonés estaba íntimamente ligado al de Cataluña, Valencia y Baleares, destacando que desde el punto de vista estilístico existe una fuerte relación del núcleo gótico del Bajo Aragón turolense con el levantino en general y con el de la Conca del Barbarà y Tarragona en especial (relaciones que pueden llevarse también al contexto de las techumbres de madera, como vemos).

restos que de ella quedan, especialemte una viga con decoración pintada, han llevado a José Francisco Casabona a suponer que formarían parte de la techumbre de madera sobre arcos diafragma de la iglesia de fines del siglo XIV[15]. Estos tres ejemplos turolenses se pueden relacionar con obras levantinas, especialmente de la zona tarraconense en torno a Montblanc, tal y como hemos visto que sucedía con la techumbre de Peñarroya de Tastavins.

Las ermitas de Argente y Camañas, poblaciones éstas muy próximas geográficamente, se pueden englobar dentro de las iglesias góticas de tipo rural, que suelen ser de difícil datación. En la primera se cubren con techumbre de madera sus cuatro tramos y el ábside, éste mediante una estructura en forma de medio cono. Las jácenas apoyan en unos canes tallados en nacela y presenta únicamente decoración pintada a base de sencillos motivos geométricos, heráldicos y vegetales. Pero, curiosamente, la tablazón del ábside se decora con unas bellas figuras humanas (pinturas que parecen estar descolocadas y que no encajan muy bien entre los listones) que podrían datarse a mediados del siglo XIII.

En la ermita de Camañas son los dos tramos de que consta la construcción los que se cubren con techumbre de madera a dos aguas, quizás de una fecha en torno al 1300. Sólo las dos jácenas superiores apoyan en canes, a los que se les ha rematado las esquinas y en uno de los cuales se ha conservado decoración vegetal pintada. Los papos de las vigas superiores están también decorados, a base de círculos enlazados que encierran decoración animal en el primer tramo y únicamente geométrica en el segundo. Los laterales de ambas jácenas se han dividido en segmentos, donde se localiza una decoración figurada de estilo gótico lineal, con caballeros, faenas agrícolas, animales fantásticos, etc.

Ya he comentado cómo sobre arcos diafragma también pueden apear estructuras planas o alfarjes; un ejemplo de este tipo es el que se localiza en la planta noble de la torre del homenaje del Castillo calatravo de Alcañiz, sala ricamente adornada con pinturas murales góticas. Se trata de un alfarje de sencilla estructura y decoración, que sirve de forjado de suelo al piso superior; cada uno de los tres tramos se divide mediante vigas en calles y a su vez éstas en segmentos por medio de unos listones. La decoración pintada es heráldica, geométrica y vegetal estilizada, destacando en el conjunto las rosetas que decoran cada segmento. Los estudiosos de este castillo[16] sitúan las

15. José Francisco CASABONA, en su tesis de licenciatura inédita sobre la iglesia parroquial de Mosqueruela (leída en 1986), insiste en las relaciones del gótico bajoaragonés con el de la zona levantina al estudiar los paralelismos de la construcción medieval de 1400, que se cubriría con techumbre de madera sobre arcos diafragma; de este trabajo se publicó un resumen, «La iglesia parroquial de Mosqueruela. Estudio artístico», *Resúmenes de memorias de licenciatura. Curso 1985-86*, Zaragoza, pp. 297-301.

16. Ver nota 13.

pinturas murales de esta sala a mediados del siglo XIV; esta fecha, o quizás una un poco anterior, fácilmente podría ser también la de la construcción de la techumbre. La conservación de parte de este alfarje nos hace recordar la multitud de ocasiones en que este sistema de cubrición se empleó en las salas de castillos y palacios, cubiertas hoy desaparecidas (como, por ejemplo, las de los castillos turolenses de Valderrobres y Albalate del Arzobispo).

En otras construcciones civiles también se emplearon techos planos para cubrir distintas estancias, como sucede en una del Ayuntamiento de Cantavieja. Se trata de un alfarje ya tardío que se divide en trece tramos por medio de unas jácenas que apean en ménsulas de estilo gótico. La única decoración que presenta actualmente es el agramilado de sus vigas y la talla de los canes, que son de un tipo muy corriente en Aragón y levante en la segunda mitad del siglo XV y primera del XVI.

Otro alfarje, estructura dominante entre las techumbres mudéjares aragonesas, es el conocido como de la Casa del Judío, de origen turolense pero hoy localizado en Norteamérica. Esta obra, que procedería del alcázar real de Alfonso V, es conocida por los estudios de Miguel Merino[17], autor que la data hacia 1425. En su disposición original dos jácenas dividían la techumbre en tres secciones, rodeadas por canecillos de proa. Esta estructura posee gran semejanza con la del coro alto de la iglesia de Santa María de Maluenda –situada en la zona de Calatayud (Zaragoza) y datado hacia 1400– y recuerda también las soluciones del cuarto tramo de la techumbre de Peñarroya de Tastavins, del almizate de la techumbre de Godella (Valencia) o de otras techumbres de la zona de Calatayud (concretamente los coros altos de las iglesias de la Virgen de Tobed y de San Félix de Torralba de Ribota).

Que esta solución estructural-decorativa, consistente en rodear secciones o tramos con canecillos de proa, se repita en distintas techumbres me induce a pensar que existía un sustrato común que las alimentaba; en este sentido no podemos olvidar que los alfarjes mudéjares son estructuras que derivan de modelos musulmanes, entre los que podríamos citar las desaparecidas techumbres del palacio islámico de la Aljafería, estudiadas por Bernabé Cabañero y Carmelo Lasa. Estos autores concluyen que la alcoba oeste del Salón del Trono estaba cubierta originariamente por un alfarje, sustentado por un friso de ménsulas y cobijas de yeso; para reconstruir la parte de madera se basan en la techumbre del coro alto de la Virgen de Tobed, que consideran semejante en cuanto a su estructura al alfarje del palacio taifal, del que derivaría[18]. Considero que es éste un interesante tema, sobre el que aún queda mucho por investigar.

17. Véanse sus trabajos citados en la nota 2.

18. Bernabé CABAÑERO y Carmelo LASA, «Las techumbres islámicas del palacio de la Aljafería. Fuentes para su estudio», *Artigrama*, 10, 1993, pp. 79-120.

Para concluir sólo querría llamar la atención sobre el hecho de que, como resultado de su particular evolución al margen de la carpintería almohade, la carpintería mudéjar aragonesa fue adquiriendo una personalidad propia en la que tradición gótica y herencia taifal se fundieron para dar como resultado unas obras que podrían caracterizarse por su sencillez (si se comparan con las que evolucionaron a partir del arte almohade o nazarí), pero que no por ello carecen de interés[19].

19. Cfr. Gonzalo BORRÁS, *El arte mudéjar en Teruel...*, p. 61.

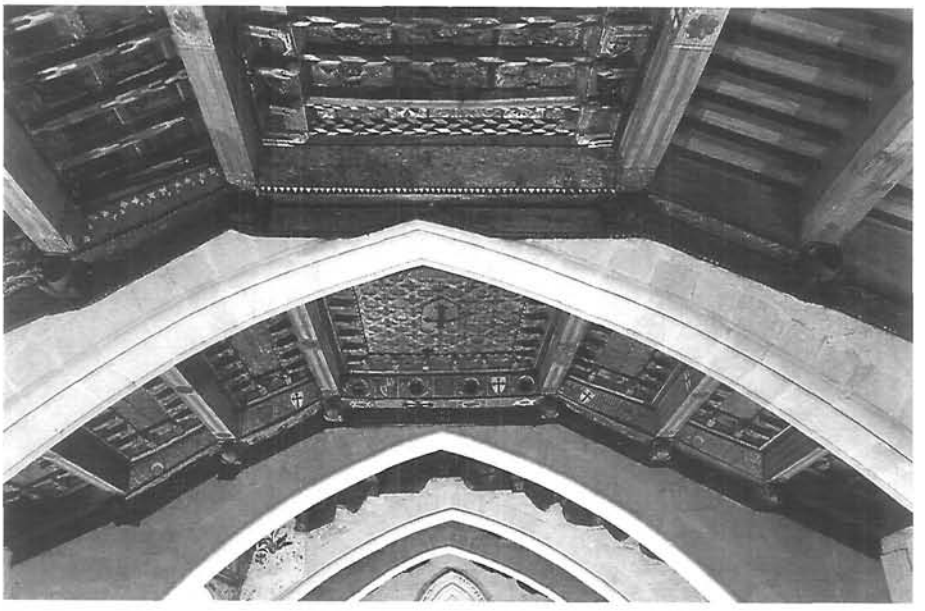


Fig. 1. Techumbre de la ermita de la Virgen de la Fuente de Peñarroya de Tastavins (Teruel).

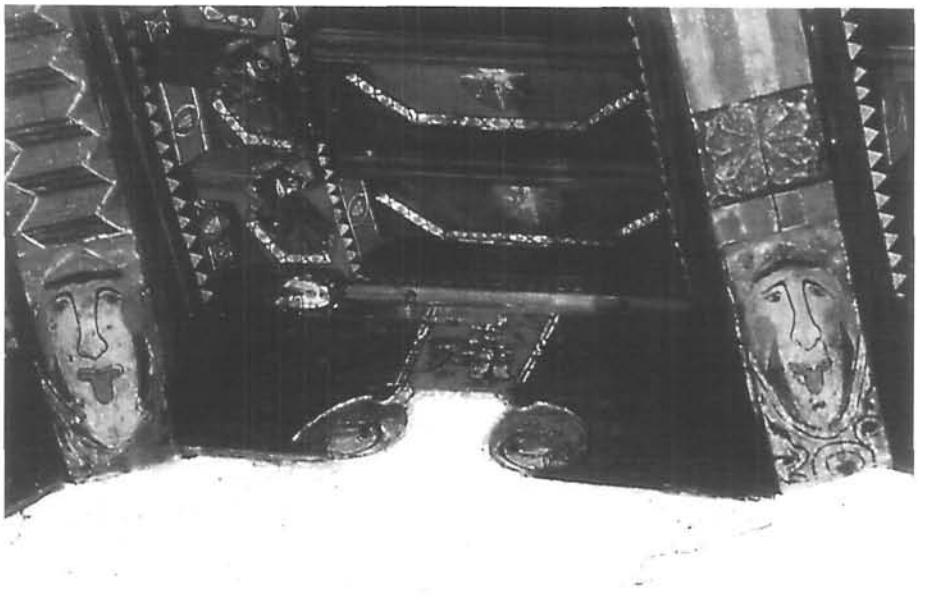


Fig. 2. Detalle del segundo tramo de la techumbre de la ermita de la Virgen de la Fuente de Peñarroya de Tastavins (Teruel).

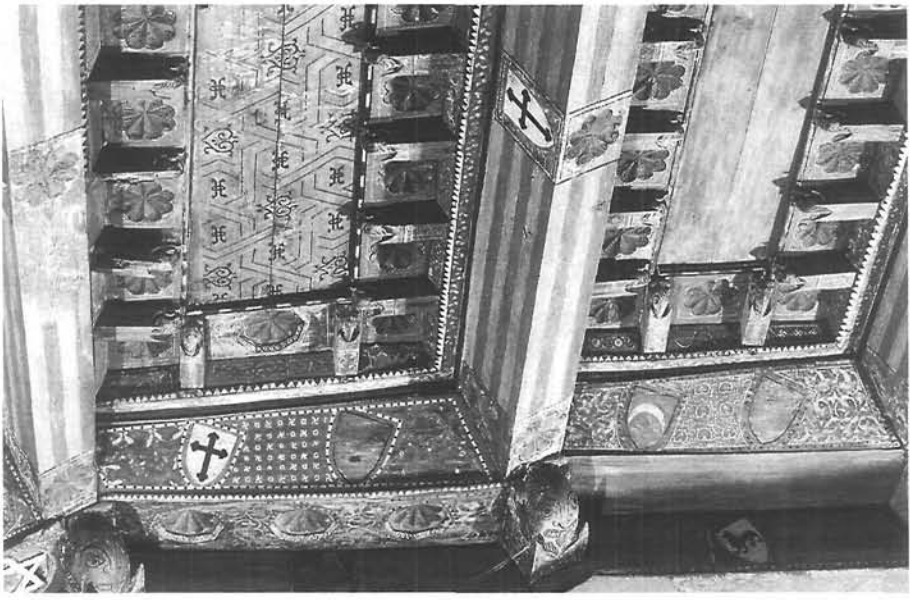


Fig. 3. Detalle del cuarto tramo de la techumbre de la ermita de la Virgen de la Fuente de Peñarroya de Tastavins (Teruel).

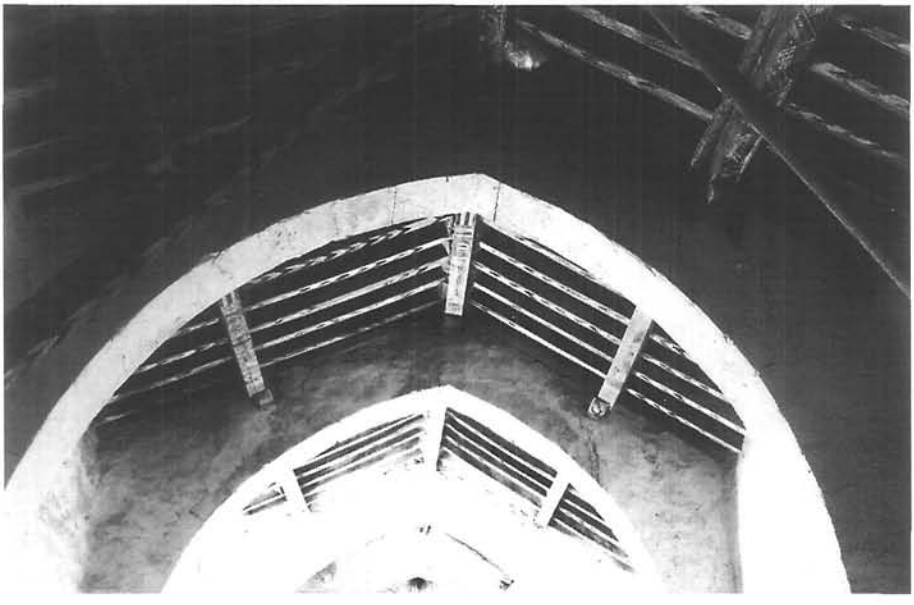


Fig. 4. Techumbre de la ermita de Santa Quiteria de Argente (Teruel).

Fig. 5. Detalle del ábside de la techumbre de la ermita de Santa Quiteria de Argente (Teruel).

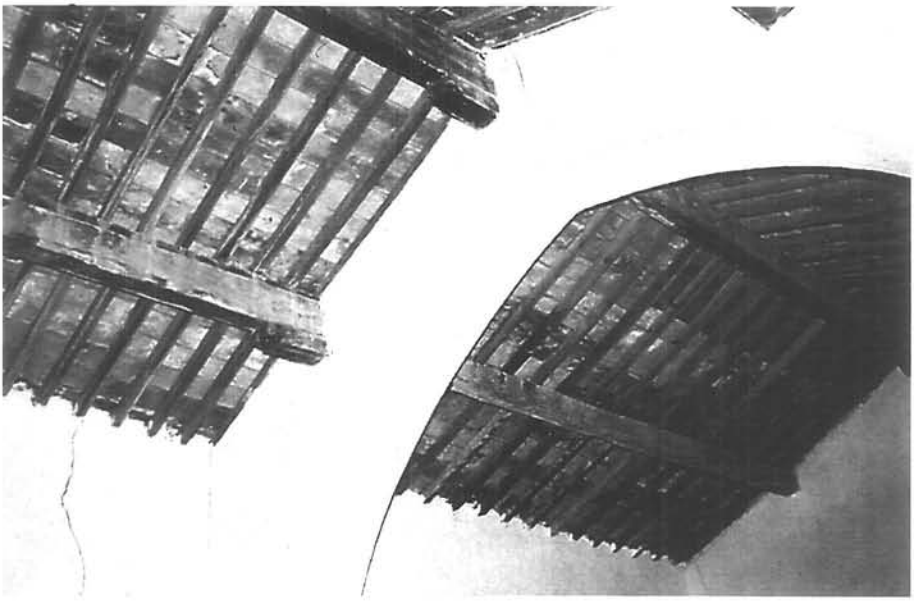


Fig. 6. Techumbre de la ermita de la Virgen del Consuelo de Camañas (Teruel).

Fig. 7. Detalle de la techumbre del Castillo de Alcañiz (Teruel).

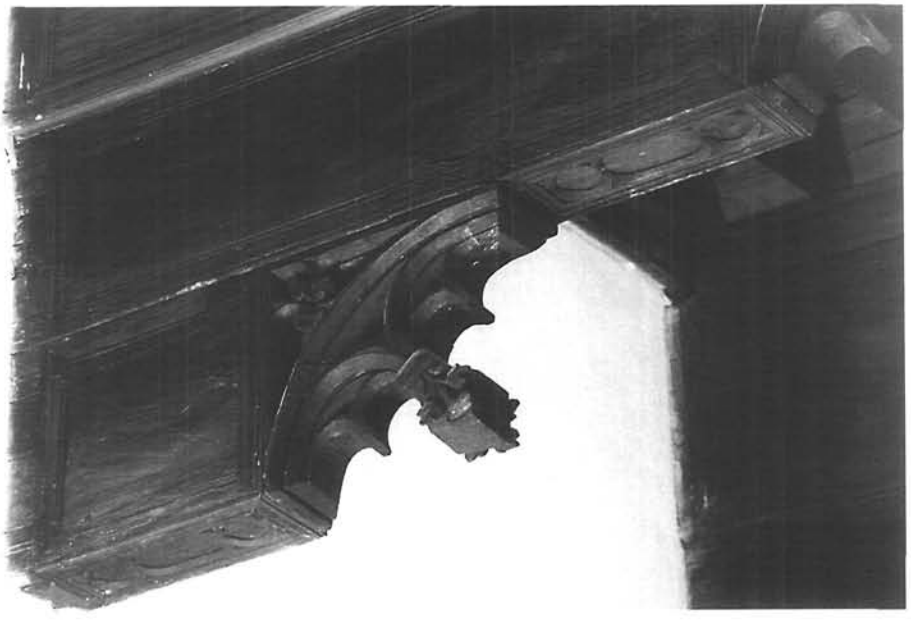


Fig. 8. Detalle de la techumbre del Ayuntamiento de Cantavieja (Teruel).

Notas

NOTICIA DE UN NUEVO HALLAZGO: UN CÓDICE ADICIONAL DEL *KĀMA SŪTRA ESPAÑOL* EN LA BIBLIOTECA DE PALACIO DE MADRID (ms. 1767)

*Luce López-Baralt**

Lejos estaba de imaginar que, después de dedicar siete largos años a la investigación y redacción de mi libro Un *Kāma Sūtra español* publicado por primera vez en Ediciones Siruela de Madrid en 1992, me sería forzoso revisar buena parte de lo dicho allí en relación al códice que contenía el tratado erótico y que era motivo de tan prolongada etapa de trabajo. Es que el manuscrito G S-2 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid, en el que basé mi estudio, no era el único que contenía el texto que el morisco anónimo escribiera con tanta dedicación en las postrimerías de su agridulce exilio tunecino.

María Luisa Lugo, mi alumna y hoy colega de la Universidad de Puerto Rico, se encontraba investigando en las bibliotecas de España para la preparación de su tesis doctoral sobre literatura aljamiada[1] cuando dio con el ensayo pionero de Rafaela Castrillo Márquez «Un manuscrito de tema morisco en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid»[2] del que me dio inmediata noticia. Este artículo me ha sumido en una nueva etapa investigativa que aún no puedo dar por terminada, ya que Rafaela Castrillo describe un manuscrito anónimo catalogado como el 1767, que contenía una copia fiel no sólo de la totalidad del S-2 sino de otros tratados moriscos misceláneos: la "Historia de Muça" la "Historia de nuestro amado Profeta alnabi Muhammad" y la "Historia de las señales del espantoso día del juicio según las profecías de nuestro alnabi Muhamat calah Alay guacalam (sic)".

* Universidad de Puerto Rico.

1. Se acaba de recibir de doctorado en el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico con una tesis en dos volúmenes titulada *Hacia la edición crítica del* Libro de las luces *leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma* (1995). El estudio, que no dudo en calificar de muy importante para el campo de la literatura morisca, ya que es la primera edición crítica de una obra aljamiada, recibió varios premios tanto de la Universidad de Puerto Rico, como de la Academia Portorriqueña de la Lengua Española.
2. *Anaquel de Estudios Arabes*, Madrid, 1989, pp. 35-48.

Estos últimos son textos muy socorridos en la literatura aljamiada del siglo XVI y fueron copiados una y otra vez por el indudable interés que tenían para la comunidad criptomusulmana del Renacimiento español. Nada habría pues que extrañar de ellos. Nada, sino la fecha de redacción del manuscrito: el nuevo códice es muy tardío, ya que pertenece a finales del siglo XVIII "a juzgar por su letra"[3]. En efecto, coincido con la investigadora, ya que he tenido el códice en mis manos –tiene 21 cm– y no sólo la letra parece moderna, sino también su esmerada encuadernación en pasta valenciana, con lomera cuajada, orla dorada a la rueda en sus tapas y cejas y cortas pintadas de amarillo. Pasé ansiosamente los folios hasta dar con el texto del morisco tunecino, que tantos años de trabajo me había costado, pero para mi desilusión de investigadora, aparecía acéfalo exactamente igual que en el ms. S-2 BRAH Madrid. Curiosamente en el manuscrito 1767 el copista elige iniciar una nueva numeración para sus folios cuando traslada el texto de nuestro morisco: después de copiar la historia del "Espantoso día del juicio", que termina en el folio 32r, deja el dorso en blanco y comienza su nueva narración en el folio 2 (2r-115v)[4], acaso para indicar que el códice original que va copiando se encuentra igualmente interrumpido en su comienzo. De ahí que el nuevo amanuense no nos pueda proporcionar noticia alguna sobre el nombre de nuestro elusivo autor hispanotunecino o el título original de su obra, que tanto hubiéramos deseado saber. Una cosa sí salta a la vista: el transcriptor moderno ha copiado minuciosamente el texto íntegro del S-2, con la salvedad de un párrafo en torno a la purificación de la mujer en el estado matrimonial[5], una traducción del árabe que se ahorra[6], y unas cuantas líneas que faltan al final del tratado, que incluyen una invocación pía en lengua árabe. Pero no creamos que evade escribir el árabe porque lo desconozca: he cotejado minuciosamente todas las citas en grafía árabe original y el amanuense dieciochesco las copia fielmente con alguna brevísima omisión de un signo diacrítico que otro. Todo parece indicar que sabía escribir bien la

3. *Ibídem*, p. 36.

4. Aclara R. Castrillo con sobrada razón que "La abultada diferencia de folios que presentan ambos manuscritos –115 el de Palacio y 225 el de la Academia de la Historia– no responde a un menor o mayor contenido. Es producto, simplemente, de las distintas características formales de uno y de otro y, de modo especial, del tipo de letra que utilizan" (p. 46).

5. En el S-2 el pasaje corresponde al folio 82v y en el 1767 al folio 45r. He aquí el pasaje, que no creo omitiera el copista por razones de prurito moral, ya que copia íntegro el resto del texto. Más bien parece que se trata de un simple olvido:

   "Después de haber celebrado con la boda tu dichoso casamiento, te conviene mostrar a tu mujer y advertilla que tiene obligación de saber los preçeptos forçosos de su creyençia, y obras de la tahara [purificación y pureza ritual], çala [oración islámica], ayuno y particularidades de la sangre de su Regla y parto, porque todo esto pende della el sabello y de ti que la enseñes y hagas tus diligencias para que sea puntual en ello, porque dejallo por haçer corResponde a su quenta y por la tuya".

6. En el folio 95v en el S-2 y en el folio 51v en el 1767. Tampoco creo que sea intencional el olvido en esta ocasión.

lengua de la revelación coránica, cosa que constituye un misterio añadido dado lo tardío de la copia manuscrita que manejamos. De todo ello me ocuparé más adelante en la edición científica –ahora, también crítica– que llevaré a cabo de la totalidad del ms. S-2 y de su reproducción modernizada, incluida en el ms. 1767 de Palacio.

Otra diferencia externa que advierte Rafaela Castrillo entre ambos códices es que el copista del S-2 de la Academia de la Historia usa tinta roja para destacar los comienzos de párrafos y el primer hemistiquio de cada verso, mientras que el ejemplar de Palacio recurre a la utilización de espacios en blanco tras de un punto como forma de indicar la separación de párrafos[7].

Aunque la investigadora no se detiene en ello, ya que su propósito principal –que tanto le agradezco– es dar noticia del códice dieciochesco, aún desconocido por los estudiosos, salta a la vista que el nuevo copista moderniza esmeradamente el texto de copia, que debió haber sido escrito en Túnez en la primera mitad del siglo XVII. Así el nuevo amanuense convierte la **b** en **v**; la **ç** en **c**[8]; la **R** mayúscula para indicar **r** doble en **rr** (Escriba **Zarruq** en vez de **ZaRuq**); la **y** en **i** ("**intención**" en vez de "**yntençión**"); la **ss** en **s**; la **j** en **g**, la **z** en **s** (**celos** en lugar de **zelos**), entre otras variantes modernas como **huesos** en vez de **güesos**; **tenerlas** por **tenellas**; **de ellas** por **dellas**. De especial interés es ver como el transcriptor del códice de la Biblioteca de Palacio se las arregla con el **'ayn** o ε que, como indico en mi edición científica del S-2 el copista original transcribe directamente en árabe, mezclando sin mayor prurito la grafía semítica con el alfabeto occidental. Nuestro copista dieciochesco no tiene una solución fija para la transcripción de esta letra, ya que oscila entre adjuntar una comilla simple para transcribir, muy modernamente por cierto, el **ayn**: (**sar'i** en vez de **sar'i**) o imitar a su fuente tunecina en la fiel reproducción de la grafía árabe junto a la cursiva española (este es el caso de algunos tecnicismos o nombres árabes como ε **umar**, que el nuevo amanuense transcribe exactamente igual que el copista original). Junto a estas evidentes modernizaciones gráficas, podemos observar que el segundo copista somete el texto transcrito a alguna que otra enmienda, como cuando corrige la frase "se le **quita** (sic) las tres partes..." (fol. 81v) por "se le **quitan** las tres partes..." (fol. 44v). Pero estas son las diferencias fundamentales entre un códice y otro: dada la extremada fidelidad de la copia de Palacio, podemos dar por seguro que el segundo escritor tuvo ante sí el ms. S-2 de la Academia de la Historia –o una copia fidelísima del mismo– al momento de redactar su propio texto.

¿Cómo, cuándo, y dónde se llevó a cabo esta copia del *Kāma Sūtra español* que nos tenía inesperadamente deparada la Biblioteca del Palacio Real?

7. *Op. cit.*, p. 46.

8. El nuevo copista, sin embargo, usa a veces **ç**, como cuando transcribe el arabismo "**zina**" como "**çina**".

Lamento no poder dar una contestación categórica en estos momentos a las numerosas interrogantes que plantea el descubrimiento del nuevo códice. El manuscrito dieciochesco no contiene información precisa que nos pueda orientar en cuanto a su origen y fecha exacta de redacción. Carece propiamente de título, ostentando tan sólo un epígrafe debajo de una piadosa cruz que debe haber sido añadido por una mano ajena en el folio 1r, que se encuentra en blanco por lo demás: "Historia de Moyssés en prosa y de Mahoma en Castellano, y advertencias de lo que debe saber y Creher el Mahometano". Claro que el manuscrito contiene mucho más de lo que anuncia este título provisional, que añadiría con premura algún usuario o catalogador con poco afán de precisión científica. Ante tan escasa información, pedí asistencia a las bibliotecarias de Palacio, que me ayudaron con extraordinaria generosidad en la medida de sus posibilidades. Pero no pudimos dar con ninguna información fidedigna que nos diera fe del momento y de las circunstancias en que llegara el códice 1767 a Palacio, si no fue comprado o donado por algún bibliófilo conocido, o si terminó allí proveniente de otra biblioteca española o de alguna colección privada tunecina o berberisca. Pudimos dar eso sí, con una catalogación primitiva, y de ahí saqué en limpio que el primer bibliotecario de Palacio que dejó constancia del códice se encontraba perplejo frente a su contenido, que debió considerar indescifrable. En una nota manuscrita en pluma de ave posiblemente también del siglo XVIII, después de apuntar el título del texto, se pregunta: "¿Será traducción de algún libro árabe?". Hoy sabemos que el amanuense probablemente copiaba en vez de traducir[9], pero, en cuanto a lo demás mi perplejidad de investigadora es la misma que la de mi antiguo predecesor que aún recurría a la pluma de ave para sus catalogaciones bibliotecarias.

Detenida mi investigación en la Biblioteca de Palacio en este punto de misterio irresoluble, me ha parecido importante interrogar otras fuentes históricas para ver si logro dejar en claro algo del significado y de las verdaderas implicaciones de este nuevo manuscrito de la obra del refugiado de Túnez. La primera tarea obligada era, sin duda, volver a echar una mirada sobre los viajeros europeos que tuvieron acceso a los códices moriscos en el siglo XVIII, antes de que Pascual Gayangos adquiriera el ms. S-2 en un febril *shopping spree* que hizo de centenares de manuscritos en el Túnez de 1841[10].

---

9. Cuando se edite el códice 1767 completo podremos contestar otras interrogantes significativas, como la de si los tratados sobre Muça o Moisés y las señales del día del Juicio, que tanto abundan en la literatura clandestina morisca, fueron transliterados directamente del aljamiado por el copista, o si tuvo presente, en cambio, versiones ya existentes en caracteres latinos.

10. James T. Monroe nos da noticia de la afortunada compra:

"In 1848 he [Gayangos] was appointed Spanish Viceconsul in Tunisia, but did not accept the post, though later he travelled in North Africa and bought the three or four hundred Arabic manuscripts which formed his extraordinary collection now housed the National Library of Madrid" (*Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Brill, Leiden, 1970, p. 72).

Como se sabe algunos de estos códices que pasaron a constituir su riquísima colección personal, fueron a parar, con el correr de los años, a la Biblioteca Nacional de Madrid. De ahí pasaron a la Biblioteca de la Academia de la Historia que es donde se puede consultar el ms. S-2. Por cierto que aún conserva la sigla Gay. S-2, en homenaje a su antiguo dueño.

Fue el mismo Pascual Gayangos el primero en darnos noticia del tesoro que había adquirido en Túnez en su estudio y edición parcial de varios de estos códices: «Tratados de legislación musulmana (1.O Leyes de moros)», *Memorial Histórico Español*, que ve la luz en Madrid en 1853[11]. Allí describe brevemente el contenido de nuestro manuscrito, y parece ser que lo ojeó rápidamente, si juzgamos con la ligereza con las que supone "valenciano" al autor, sin esgrimir argumento alguno, y por el descuido con el que interpreta que fue Citibulgaiz en persona quien rogó al autor del S-2 que escribiese su libro en castellano. (No lo hizo, a quien animó Citibulgaiz a redactar tratados proselitistas en español fue a "otro amigo suyo andaluz" [S-2, fol. 7v]). Pero ya sabemos que el eminente erudito a veces descuidaba sus datos[12]. No importa. A aquel afortunado delirio adquisitivo del que fue presa Gayangos en Túnez debemos que el códice S-2 volviera a la patria natural de su autor morisco.

Sabemos pues que el manuscrito S-2 no regresó a la Península hasta 1841 y que la primera noticia de su contenido que tenemos ya en territorio europeo nos la da su comprador Gayangos en 1853. ¿Quién pudo haber copiado en la España del siglo XVIII el ms. S-2 cuando el arabista español no lo repatrió hasta la primera mitad del siglo XIX? ¿Habría sido copiado en Túnez por algún amanuense español o hispanotunecino en el siglo XVIII? ¿Quién lo devolvió entonces a España? ¿Regresaría de manera clandestina, o fue motivo de una compra semejante a la del maestro Gayangos? ¿Circularía en España el texto del refugiado en época tan tardía? ¿Cuál sería su público lector, algún foco criptomusulmán sobreviviente o bibliófilos enterados que sabían que el códice se encontraba debidamente archivado en Palacio? ¿O acaso, en otra biblioteca española? ¿Existen otras copias adicionales del S-2?

Algún día tendremos respuestas satisfactorias a todos estos interrogantes. Por lo pronto, como lo único que sabemos de cierto es que el texto original se debe a la pluma de un morisco que llegó a las costas de Túnez en la diáspora forzada de 1609, urge que regresemos a Berbería a buscar las pistas

11. La edición ve la luz en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1853, pp. 7-8. Agradecemos al siempre generoso colega Míkel de Epalza el habernos llamado la atención sobre el dato.

12. Cf. Manuela Manzanares de Cirre (*Arabistas españoles del siglo XIX*, Instituto Hispanoárabe de Cultura, Madrid, 1971, p. 91), que nos recuerda cómo Gayangos altera el orden de los capítulos y de la narración en su traducción de Al-Makkari. Muchos arabistas lo habrían de criticar por ello, incluyendo a Dozy. Para otro descuido del maestro Gayangos, cf. L. López-Baralt y Awilda Irizarry, «Dos itinerarios secretos del siglo XVI: el ms. 774 París y el ms. T-16 BRAH», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Gredos, Madrid, 1985, pp. 547-582.

de la misteriosa copia dieciochesca. La figura más importante con las que importa dialogar es la del Padre Francisco Ximénez, trinitario y director del hospital de los cristianos cautivos en Túnez entre los años 1720 y 1735[13]. Allí tuvo la ocasión de manejar numerosos códices hispanotunecinos, incluyendo el que más tarde llamaríamos S-2. Originario de Esquivias, Ximénez ha dejado una vastísima obra histórica, de extraordinario valor documental, en la que nos da cuenta de su prolongada estadía como misionero de Orán, Argel y Túnez. Míkel de Epalza[14] y Hedi Oueslati[15] se ocupan de los siete volúmenes de su *Diario*, aún inédito, que incluye sus experiencias en Berbería[16], y nos dan noticia adicional de su *Historia de Túnez* en nueve volúmenes[17], así como de las traducciones del árabe de los libros Al-Wazir al Sarrāŷ (*Al-Hulal Al-Sundusiyya*) y en Ibn Abī Dīnār (*Al Mūnis*) entre otras obras menores. El Padre Ximénez, cuyo hospital protegieron las autoridades de la regencia turca de Túnez por serles conveniente la manutención de la salud de sus esclavos, sirvió además de intermediario para el rescate de numerosos cautivos cristianos, dadas sus importantes conexiones con las autoridades gubernamentales. Pero nuestro misionero fue también un gran viajero por el interior del país –peregrinó durante quince años movido más por una insaciable curiosidad vital que por ninguna otra razón pragmática, como nos asegura Epalza–[18] y sus descripciones de las costumbres locales y los pasajes deleitosos que se abrían ante sus ojos asombrados no pueden ocultar una ve-

13. Agradezco una vez más a mi querido y solidario amigo Míkel de Epalza el que me dirigiera a esta figura, tan importante y tan desconocida aún, cuando le expuse mi perplejidad ante el descubrimiento de un nuevo texto del *Kāma Sūtra español* (Murcia, 1994).

14. «Nouveaux documents sur les andalous en Tunisie au debut du XVIIIe siècle», en *Etudes sur les morisques andalous*, recueillies par: Slimane-Mostafa Zbiss, Abdel-Hakim Gafsi, Mohiedine Boughanmi, Míkel de Epalza, Tunis, 1983, pp. 57-90; «Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII», *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori*, Roma, ed. Instituto Español de Cultura, 1984, pp. 195-228; «Relaciones del Cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Magreb (Siglo XVIII)», en *Estudios de Filología Inglesa: Homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez*, Departamento de Filología Inglesa, Universidad de Alicante, 1990, pp. 615-620 y *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992. Cf. también los estudios clásicos sobre el exilio morisco: M. de EPALZA y R. PETIT, *Recueil d'études sur les morisques andalous en Tunisie*, Instituto Hispanoárabe de Cultura, Madrid/Centre d'Etudes Hispano-Andalouses, Túnez, 1973, y el más reciente *L'expulsió dels moriscos. Conseqüencies en el món islàmic i en el món cristiá*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1994.

15. «Argel, según el diario inédito de Francisco Ximénez», *Sharq Al-Andalus*, Alicante, III, 1986, pp. 169-181 y «Texto de un exiliado morisco en Túnez (siglo XVII)», en *Sharq Al-Andalus*, IV, 1987, pp. 257-261.

16. *El Diario de Túnez* se encuentra en el ms. Biblioteca Real Academia de la Historia, E 196 (1720-1722), E 197 (1722-1723), E 198 (1724-1726) y E 199 (1727-1735). Cf. M. DE EPALZA, *op. cit.*, p. 57).

17. Contenida en el Ms. BRAH E 200, hasta E 209 (cf. H. OUESLATI, «Argel, según el diario ...», p. 171).

18. M. DE EPALZA: «Nuevos documentos ...», p. 215.

lada simpatía por la cultura de sus enemigos de la fe. La posteridad está en deuda histórica profunda con el erudito misionero, que salvó del olvido los primeros enclaves de moriscos españoles asentados en tierras tunecinas. De la veintena de pueblos fundados por la diáspora visita tienen gran interés Testur, Solimán, Tebourba y Mateur. Gracias a su *Diario* podemos escuchar de los mismísimos labios de los descendientes de los primeros exilados la confesión ominosa de que todavía se sentían apátridas tanto en España como en Túnez. Es un tal Mahamet Corral, oriundo de Solimán, quién así lo admite a Ximénez en una visita en la que lleva de regalo unas aves por solidaridad con su condición de español. El misionero lo obsequia a su vez y le presta atención cuando Corral le admite "que los habían echado de España por ser moros y que aquí los tenían por cristianos y cada instante les decían por oprobio «cristiano hijo de cristiano»"[19]. Confesiones como ésta permiten comprender mejor otro dato curioso que debemos al Padre Ximénez: los refugiados y sus descendientes se sentían aún tan españoles que llegaron al extremo de organizar nostálgicas corridas de toros en el Testur del siglo XVIII (allí precisamente, hace pocos años, tuve la suerte de conocer también yo a algunos descendientes de los moriscos exiliados). Es en este antiguo villorrio que nuestro historiador español admite sentirse como en su casa cuando lo visita en Julio de 1720:

> "Tienen un xieque a quien los mismos moros en español llaman gobernador, dos regidores y un alguacil, a la manera de España. Hay muchos de estos moros andaluces, tagarinos y aragoneses, pero mayor es el de los árabes que se han introducido después a vivir en él y, ya en el estado presente, se han mezclado las familias españolas con las árabes por medio de casamientos. Y los hijos por esto van perdiendo la lengua española. Sólo la hablan bien y vulgarmente los moros viejos andaluces. Todas las noches que estuve en este lugar, me enviaron a llamar los señores de justicia y me hacían sentar en la calle a coger el fresco en una estera que tenían a este fin con algún colchoncillo. Y de esta suerte estábamos parlando largamente en español. Referían muchos romances de los moros antiguos de Calahinos, de los Infantes de Lara, de los Moros de Granada y otros[20]. Decían cosas que son las mismas que acostumbran los españoles en sus conversaciones, de suerte que me parecía que estaba en un lugar de España"[21].

---

19. Ms. BRAH E 197, fol. 37 r, 24 de Abril de 1722, *apud* M. DE EPALZA, «Nuevos documentos...», p. 212. No conocía esta curiosa confesión, que viene a respaldar la apreciación del conflicto humano morisco que llevo a cabo en mi estudio «La angustia secreta del exilio: el testimonio de un morisco de Túnez», *Hispanic Review*, 11, 1987, pp. 41-57.

20. El dato me parece muy significativo, ya que guarda relación con la curiosísima "maurofilia" literaria que exhibe el anónimo autor del ms. S-2 a lo largo de la novela italianizante que precede al tratado erótico (cf. L. LÓPEZ-BARALT, «El extraño caso de un morisco maurófilo», en *Homenaje a Juan Marichal, Anthropos*, Sant Cugat del Vallès (Barcelona), 1990, pp. 171-183).

21. *Apud* M. DE EPALZA, «Relaciones del cónsul británico...», p. 619.

Pero no fueron sólo romances los que escuchó el admirado misionero cuando hacía turismo por los enclaves hispanotunecinos. También leyó los textos de la casta desplazada, y lo hizo con el mismo respeto histórico del antropólogo *avant la lettre*, que observó siempre en sus desplazamientos por Berbería[22]. Aún más, acompañó y orientó a otros viajeros bibliófilos llenos de respetuosa curiosidad histórica –el francés Peysonnel, que visitó Túnez por unos meses entre 1724 y 1725 y Joseph Morgan cónsul británico y mercader inglés por los años 1700 y 1720. Míkel de Epalza nos recuerda que Peysonnel depende para sus informaciones del país del P. Francisco Ximénez, mientras que Morgan a quien debemos la traducción inglesa de los importantes manuscritos moriscos, también pudo haber conocido al misionero español. El cónsul inglés alude a un tal Juan Francisco Ximénez, que no debe ser otro que el *moderate Catholic* que le presta un códice hispanotunecino:

> "I borrowed once a manuscript in Barbary of a Spaniard, but one of the most moderate Catholics, of that Nation, I ever met with. It was lent him bu a Mour, whose great-grandfather, the Author, came from Spain, at the last Expulsión of the Moriscos in 1610... This book bears Date 1615. The author's name was Abdekerim Ben Aly Pérez..."[23].

En medio de este ambiente de viajeros bibliófilos, no es de extrañar que el Padre Ximénez mencione –y lo hace de manera inequívoca– el manuscrito que más tarde sería llamado S-2. En la entrada de su *Diario* correspondiente al 22 de octubre de 1724, el trinitario nos describe su visita al pueblo de Solimán con sus casas aún reconociblemente españolas por su techo de tejas, sus patios cuadrados y su pozo típico. Comenta que los moriscos refugiados que reconstruyen Solimán a su llegada a Túnez consiguen importantes desgravámenes fiscales del regente turco 'Uṯmān Dey –el dato es significativo porque lo proporciona a su vez el autor del ms S-2– y de repente Ximénez pasa a citar directamente nuestro códice: "Oygasse lo que dice un moro anónimo en lengua española...", para copiar a continuación el pasaje del S-2 en el que el morisco fustiga la codicia de sus correligionarios recién llegados, que habría que provocar la animadversión de los nativos en su contra. Eran sobre todo las mujeres moriscas quienes ostentaban su riqueza, ya que llevaban joyas que ni las reinas de su nueva patria adoptiva usaban antes de su llegada[24]. El fraile trinitario por observación propia pero acaso también alentado por el antiguo testimonio del autor morisco, no duda en describir a los miembros de la nueva comunidad hispanotunecina como más civiles y corteses que los habi-

22. En Argel, Ximénez describe con amoroso cuidado las fiestas típicas que le toca atestiguar: la del carnero, la del nacimiento del Profeta, la del Aid, la ceremonia y la circuncisión. También da fe de los mores de la sociedad argelina, con sus prácticas religiosas populares, sus entierros y sus diversiones. Cf. el citado estudio de Hedi OUESLATI, «Argel según el diario...».

23. *Apud* M. DE EPALZA, «Relaciones del cónsul británico...», p. 618.

24. Vengo siguiendo, una vez más, a M. DE EPALZA, «Nuevos documentos...», p. 222.

tantes del país. Pero también los ve como personas "arrogantes...severas y ávidas de gloria"[25]. De la misma manera el viajero Peysonnel advierte admirado la riqueza que distinguía aún, a la altura del siglo XVIII, a la comunidad morisca, que todavía estaba acogida a exenciones tributarias privilegiadísimas[26]. (En la versión extensa de mi *Kāma Sūtra español*[27] me ocupo en detalle de los avatares de la llegada de la diáspora morisca a su refugio tunecino, y del citado pasaje del S-2 en el que el exilado habla de cómo fue su experiencia personal en estos momentos). El P. Ximénez copia también, por encontrarlos de especial interés, los pasajes alusivos a Citibulgaíz y a 'Uṯmān Dey, que acogen favorablemente a los expulsados por Felipe III.

Estamos pues ante la primera mención histórica de nuestro códice de que tengamos noticia. Importa destacar que ya en estos momentos le faltaría el primer folio, pues Ximénez lo declara anónimo y no nos dice nada acerca de su título. Por el contexto en el que el misionero cita la obra de nuestro autor –la descripción del pueblo de Solimán– no sería demasiado arriesgado proponer que acaso el texto fuese oriundo de allí[28]. Máxime cuando Ximénez informa que son precisamente los habitantes de Solimán los que consiguen desgravámenes fiscales a su favor en el momento de su llegada: ya sabemos que el dato lo trae también el autor del S-2[29].

No cabe duda de que Ximénez y sus compañeros de andanzas berberiscas como Peysonnel[30] manejaron de manera directa buena parte de la produc-

---

25. *Colonia Trinitaria de Túnez*, I. Bauer (ed.), Tetuán 1932, *apud* J.D. LATHAM, «Contribution á l'étude des inmigrations andalouses et leur place dans l'histoire de la Tunisie» (en M. DE EPALZA y R. PETIT, *Recueil d'etudes...*, p. 44. Este excelente artículo es la traducción del ensayo «Towards a Study of Andalusian Inmigration and its Place in Tunisian History», publicado en *Cahiers de Tunisie*, V, 1957, pp. 203-252.

26. *Relation d'un voyage sur les côtes de Berbérie fait par ordre du roi en 1724 et 1725*, Paris, 1885. Denise Brahimi sospecha que Peysonnel se dio cuenta de que las riquezas de los andaluces encubrían las injusticias cometidas a menudo contra los tunecinos pobres, pero que, como europeo al fin, apreció su estado de progreso y se identificó fácilmente con ellos («Quelques jugements sur les maures andalous dans les regences turques au XVIII siécle", *apud*. M. DE EPALZA y R. PETIT, *Recueil d'etudes...*, pp. 135-149).

27. Cf. H. OUESLATI, «Texto de un exiliado político en Túnez...», p. 258.

28. Cuando Ximénez cita el ms. S-2, dice tenerlo consigo: "Un autor anónimo de los primeros que vinieron, en un libro que tengo presente cuando escribo eso..." (*Apud* M. DE EPALZA, «Nuevos documentos...», p. 225). Claro que es difícil saber si el padre trinitario escribe aún en Solimán o ya de regreso a la capital tunecina.

29. Epalza también da una particular importancia al pueblo de Solimán como fuente de esta riqueza documental hispanotunecina:

    "...creo que hay que situar en Solimán y sus andalusíes que sabían castellano gran parte de los conocimientos de Ximénez sobre manuscritos castellanos o traducciones del árabe al castellano, que hizo hacer a moriscos descendientes de Roda de La Mancha, como Mahamet Corral" («Nuevos documentos ...», pp. 220-221).

30. Epalza nos recuerda que también Peysonnel manejó el S-2:

    "En octubre de 1724 [F. Ximénez] realiza un viaje con Peysonnel y no es de extrañar que el sabio francés coincida en su descripción de los andalusíes de Solimán con el religioso español. Tampoco puede ser coincidencia que se refieran los dos a un texto manuscrito castella-

ción literaria de la diáspora hispanomusulmana, incluyendo precisamente nuestro códice S-2. Ahora bien ¿quiere esto decir que fuera Ximénez, que se interesó tanto por la literatura morisca del exilio, la persona que copiara el manuscrito de la Biblioteca de Palacio? Como dejé dicho, este códice tardío incorpora no solo la totalidad del S-2, sino otras leyendas y poemas moriscos que a su vez gozaron de amplia circulación entre la comunidad criptoislámica.

La hipótesis parece atractiva, pero no me atrevo a suscribirla por el momento por varias razones. La primera es porque no nos consta que Ximénez copiara nunca la totalidad del S-2, sino tan sólo los pasajes que le interesaba más destacar. Cierto que debemos de ser cautelosos al hablar de la obra del trinitario, que está inédita aún en su mayor parte. Y no solo inédita, sino, acaso, incompleta: tampoco es posible descartar que se produzcan nuevos hallazgos debido a la pluma de Ximénez, como hemos podido ver, particularmente prolífica. Pero es que hay otro escollo que dificulta la adjudicación de la autoría de la copia de Palacio a nuestro fraile trinitario. Las fechas en las que se encontraba activo tanto en Berbería como en España parecen demasiado tempranas como para haber podido pergeñar un códice que la misma Rafaela Castrillo describe como "copia tardía, realizada probablemente a finales del siglo XVIII, a juzgar por su letra"[31]. El Padre Ximénez, de quien por cierto no sabemos demasiados datos, nace el 2 de diciembre de 1685 en Esquivias, toma su hábito trinitario el 20 de abril de 1700, y vive en Berbería entre 1718 y 1735, año en que regresa a España. En 1745 a los sesenta años de edad, todavía estaba activo en la Península, ya que es nombrado Ministro del Convento de Tejada. Aunque el *Diccionario de los Escritos Trinitarios* (Roma 1898) no nos menciona la fecha de su muerte, supone Hedi Oeslati que ésta no debió haber ocurrido demasiados años después de su nombramiento en Tejada[32]. De todo ello se desprende que no podemos suponer sin más al P. Ximénez autor de la copia de Palacio. Mas difícil sería adjudicarle su autoría a sus compañeros de viaje Peysonnel o Morgan, no sólo por lo temprano de su experiencia en Berbería sino también por las obvias dificultades que tendrían con la lengua española: era Ximénez precisamente quien los ayudaría a comunicarse con el exilio hispanotunecino. Aunque Morgan traduce al inglés con cierta fortuna dos códices moriscos, el ms. 1767 está escrito en un castellano tan impecable que no da impresión de haber sido copiado por alguien extranjero a la lengua.

Pero el Padre Ximénez se interesó demasiado en la literatura morisca de la diáspora como para no haber podido contagiar su entusiasmo a ningún otro trinitario superior o a algún descendiente de sus allegados en tierras de Berbería. Ya sabemos lo gregario y diplomático que fue Ximénez en su riquí-

---

no, escrito en Túnez en el siglo XVII, texto que coincide con el de la Real Academia de la Historia, estudiado por Oliver Asín" («Nuevos documentos ...», p. 220).

31. *Op. cit.*, p. 36.

32. «Argel, según el diario...», p. 170.

sima experiencia vital tunecina, que transcurrió entre frailes, cautivos, renegados, nativos y moriscos. Podría por el momento aventurarse la hipótesis de que alguien relacionado con el Hospital trinitario pudo haber hecho la copia de todos estos textos hispanomusulmanes –de grafías tan perfectamente bilingües y que el códice regresara a España de manera natural, como una curiosidad bibliográfica más que no se vino a describir sino hasta nuestros días.

Más intrigante pero menos probable me parece la hipótesis de que una copia del S-2 pasara clandestinamente de Túnez destinada a alguna comunidad criptomusulmana en España. Es cierto que el bilingüismo del códice, con su perfecto castellano y su árabe impecable hace pensar en un copista versado en ambas lenguas, y es cierto también que aún existían estos focos secretos de moriscos en la Península en fechas tan tardías. Pero justamente la modernidad de la fecha y la primorosa encuadernación del códice, hacen pensar más en un ambiente literario holgado, libre de premura y de sospecha. Los manuscritos que los moriscos del XVI solían repatriar secretamente del exilio berberisco a la Península –he editado algunos de ellos– solían ser descuidados y de letra apresurada, y sobre todo solían tener un tamaño manejable, como para poder ir disimulados en la faltriquera de sus usuarios[33]. Pero también aquí conviene no adelantarnos a descartar ninguna hipótesis, porque ya sabemos las sorpresas que nos suelen deparar de cuando en cuando las bibliotecas españolas.

De manera que el misterio permanece incólume: una copia extremadamente tardía del *Kāma Sūtra español* –y de varios otros textos hispanomusulmanes– ha sido descubierta en la Biblioteca de Palacio de Madrid y aún permanece inédita. Aunque no sepamos aún cómo llegó allí, su intrigante presencia de bulto nos alecciona de varias maneras. El primer tratado erótico de la lengua española no sólo fue hispanotunecino sino español. España, de otra parte, hace gala de textos eróticos no sólo en el siglo XIV –con el caso de *Speculum al foderi* catalán– o en el siglo XVII –con el ms. S-2 de la Academia de la Historia– sino en pleno siglo XVIII, ahora con el ms. 1767 de Palacio. Pienso con ilusión que este descubrimiento reciente no será el último: todavía a estas alturas del tercer milenio estamos comenzando a escribir –o a reescribir– aspectos significativos de la historia de la literatura española. Si bien es difícil imaginar una obra erótica orientalizada entreverada de sonetos de Lope de Vega, tampoco es fácil imaginar ese *Kāma Sūtra español* contemporáneo ahora de Feijóo, de Samaniego, de Cadalso y de Jovellanos. Explicar su existencia es un problema que nos incumbe a todos los hispanistas, y confío que entre todos podamos aliviar la perplejidad que necesariamente ha de causar su descubrimiento. Por mi parte confieso con verdadero candor que ni yo misma, que he estudiado con tanta pasión la historia morisca, sospechaba que la literatura secreta de los últimos musulmanes de España hubiera podido alcanzar el neoclasicismo español.

33. Cf. Luce López-Baralt y Awilda Irizarry, *op. cit.*

UNA REFERENCIA EXPLÍCITA A LA LEGALIDAD DE LA PRÁCTICA DE LA *TAQĪYA* POR LOS MORISCOS

*Leonard P. Harvey**

Taqīya es un término usado a veces para describir ese "prudente disfrazar por miedo o precaución la verdadera naturaleza de la propia creencia", que fue en algunos períodos y regiones de Oriente la respuesta de los xiíes a la represión sunní. Existen noticias ocasionales acerca de la actividad misionera xií en la España Islámica, pero el xiísmo no parece haber conseguido nunca allí ser una religión de masas, y así, al ser la mayor parte de su historia de un monolítico dominio mālikī ortodoxo, quizá nunca apareció la necesidad del subterfugio protector de la *taqīya*. Por esta razón, cuando en una comunicación[1] para un Congreso en Córdoba en 1962 decidí usar el término bastante fuera del contexto de las tensiones xiíes-sunníes, para caracterizar el modo en el cual los moriscos sunníes –bajo persecución cristiana en la España del siglo XVI– ocultaban sistemáticamente sus verdaderas creencias, yo era nerviosamente consciente de estar innovando. Mi propósito era transmitir a una audiencia de islamólogos lo inusual que era el fenómeno que estaba describiendo. Tenía presente que no existía testimonio alguno de la palabra árabe misma en ningún texto de al-Andalus de fecha relevante (o incluso de ninguna palabra romance que aparentemente transmitiera su significado). Desde luego no aparece en la *fatwà* árabe que era la fuente principal de mi comunicación al Congreso. No estaba seguro de que traer la palabra dentro de la discusión de mi fuente de esta manera pudiera ser considerado aceptable. No necesitaba haberme preocupado: en las publicaciones de temas moriscos de más o menos los últimos veinte años, alguna mención de la *taqīya* ha venido a ser casi una necesidad ritual, y hasta yo mismo he sido criticado en ocasiones por omitir de mis trabajos la que es hasta ahora la referencia estándar sobre el tema: Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens: un affrontement polémique* (Paris 1977). Gracias al éxito de esta

* Oxford Centre for Islamic Studies.

1. «Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain», las actas del Congreso de Córdoba aparecieron en Madrid en 1964, *Actas del primer congreso de estudios árabes e islámicos*, pp. 163-178.

obra el término ha adquirido una amplia circulación en la literatura especializada. Casi todos aquéllos que hacen un uso secundario de este concepto se apoyan exclusivamente en Cardaillac, y es notable que incluso el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (los contenidos del muy copioso fichero de términos aljamiados y similares compilado durante muchos años por la Universidad de Oviedo y publicado ahora por A. Galmés de Fuentes *et al.*, Madrid, Gredos, 1994) sea incapaz de citar algún testimonio de primera mano para la entrada que le concede, teniendo que contentarse con una referencia al *glosario* de Cardaillac.

El propósito de esta breve nota no es contemplar las complejidades teológicas del fenómeno de la *taqīya* (aunque se siente hace tiempo la necesidad de tal discusión), sino únicamente llamar la atención, en una referencia en un texto aljamiado, sobre el hecho de que en las circunstancias en las que se encontraban, los moriscos estaban justificados al practicar la *taqīya*. No soy todavía capaz de ofrecer un ejemplo de la palabra árabe en un texto referido a la persecución de los moriscos, pero aquí está el concepto expresado claramente en romance (*buena disimulança*). Mi fuente es un pasaje de una de las obras del Mancebo de Arévalo (manuscrito Cambridge Dd.9.49). Cuando describí por primera vez el volumen en cuestión[2] en 1958 no llegué a percibir la importancia de este pasaje en particular (incluso el concepto mismo de una *taqīya* específicamente morisca no se me había pasado entonces por la cabeza). El estilo de este autor morisco es muy personal, y no es siempre fácil comprender su sentido en una primera lectura.

Transliteración del original aljamiado (las cursivas son mías):

Dixo un ᶜalim d'este rreyno hablando de nuestro encerramiento[3]: –yo bien conoçco que somos en una temporada de grande espanto, mas no por eso dexara Allah de darnos cautorizada[4] si dexamos el pro'o[5] de nuestro poderio en lo que toca al preçeptario mandamiento. Y a cuanto l'*amonestança*[6], todos la podemos usar *por la bia prebilejada* i con los cantares[7] ajenos por donde los cristianos hazen salba[8], pues todo cabe *debaxo de buena disimulança*, porque la buena doctrina, no la puede bedar ninguna ley, por inumana que sea.

2. L.P. HARVEY, «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus*, XXIII, 1958, pp. 49-74.

3. *encerramiento* es calco del árabe *dīq* "angustia", "tribulación".

4. *cautorizada*: "castigo".

5. *pro'o*: *cf.* antiguo español *pro/prode* "ventaja".

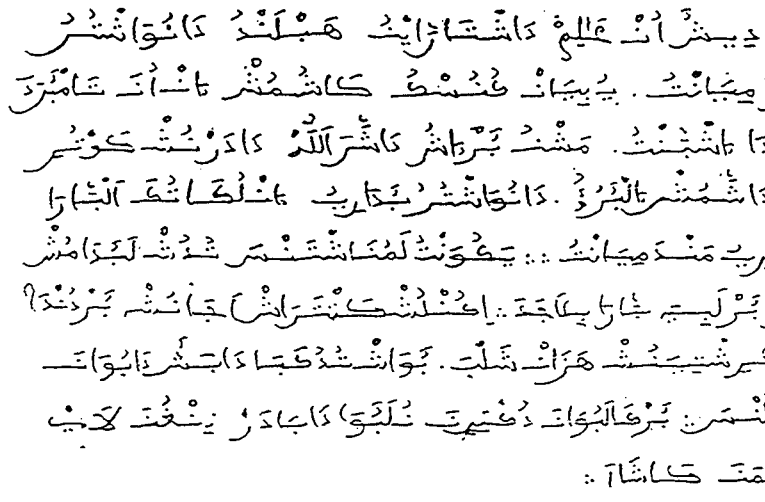
6. *l'amonestança* en mi opinión calca el árabe *taqīya* "precaución" [Raíz w-q-y].

7. *cantares* puede quizá significar aquí las palabras y música de los oficios cristianos a los que los moriscos estaban obligados a asistir.

8. *hazen salba* no tiene aquí presumiblemente la fuerza del español "hacer la salva". Con alguna duda sugiero que puede tener el sentido de *"salvación"*.

Original en caracteres árabes reproducido del ms. Cambridge D. 9.49: f. 126v., ll. 7-15.

[Traducción de Luis F. Bernabé]



LA MUJER MORISCA O ESCLAVA BLANCA EN EL PERÚ DEL SIGLO XVI[1]

Jaime Cáceres Enríquez[2]

Las influencias moriscas en el Perú, que se advierten en diversas expresiones culturales, datan del siglo XVI y son perceptibles hasta hoy en día.

¿Cómo llegó esa influencia que entraña rasgos árabes e islámicos? Para encontrar la o las vertientes que canalizaron esta presencia cultural es preciso situarnos en el contexto de la historia del siglo XVI que, aunque conocida, es conveniente recordar. Los dos hechos históricos con que se inicia esa centuria corresponden al final de la Reconquista española, que determina una nueva estructura política, religiosa, económica y social en la Península Ibérica, con el desplazamiento del poder árabe, y el Descubrimiento o Encuentro de Mundos en América.

La empresa del Descubrimiento, e inmediatamente después la de la Colonización, estaban impregnadas del carácter de aventura y por ende de riesgos. La Corona española no podía, en ese momento crucial de su historia, descuidar detalle alguno que pudiese atentar a sus intereses: el acceso a nuevas vías de comunicación, la posesión de tierras y la explotación de sus riquezas, y la labor evangelizadora para la difusión de la fe cristiana.

Dentro del mismo contexto histórico se encuentra la problemática mora. La Toma de Granada, que por coincidencia ocurre el mismo año de 1492 en el que se produce el encuentro de América, está llena de sucesos que revolucionan el sistema de vida prevalente por casi ocho siglos en Andalucía. Estas transformaciones comprenden, a grandes rasgos, una serie de hechos que van desde la pérdida del poder político y militar, materializa-

1. Ponencia presentada por el autor de este artículo en las V Jornadas sobre el Inca Garcilaso y el Mestizaje en Indias, Montilla, 1994.

2. Investigador del tema morisco en el Perú en el siglo XVI. Miembro del Grupo de Estudio ACALAPI de la UNESCO. Graduado en historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima. Diplomático peruano.

do con el traslado al Norte de Africa de Boabdil y su Corte en 1492, hasta la expulsión de los moriscos en 1609. Indudablemente el período señalado corresponde en América a los momentos del Descubrimiento, inicio de la Colonización y asentamiento del poder español en el Nuevo Mundo.

La extinción del poder moro no significó la desaparición de la población árabe musulmana asentada en el sur de España, la misma que sin embargo debía enfrentar un sistema de vida diferente: el de la administración cristiana. Las cláusulas de la Capitulación de Granada contemplaban ciertas garantías para los moros, basadas en una incipiente tolerancia. Ésta duró poco, pues junto a un nuevo régimen de propiedad y de privilegios se estableció la campaña de evangelización forzada que determinó por un lado un número creciente de moriscos o moros conversos (cristianos falsos) y la institucionalización de la intolerancia religiosa a través de la persecución y la Inquisición. Como resultado de esta situación represiva aparece la resistencia armada en las Alpujarras, la constitución de estratégicos reductos como el del virulento Hornachos y el desplazamiento de moriscos a diversos lugares dentro de España, que podían ofrecer mayores garantías, o fuera de ésta en otros países de Europa o al Norte de Africa de sus orígenes. Los itinerarios de estas migraciones de moriscos antes y después de la expulsión han sido prolijamente estudiados por el profesor Míkel de Epalza[3].

Queda sin embargo probar si los moriscos llegaron a América. Ciertas evidencias nos anticipan la posibilidad de que lo hicieron. En primer lugar las Provisiones Reales emitidas desde el primer viaje de Colón contienen explícitas prohibiciones para el paso a Indias de moriscos. Pese a ello se tienen datos de que inclusive en la primera expedición de Colón, el primero que avista tierra, Rodrigo de Triana, era un morisco, según lo refiere don Salvador Gómez Nogales en su estudio sobre este personaje[4].

Como hemos señalado anteriormente, los riesgos de la aventura en el Nuevo Mundo dificultaban el enrolamiento de tripulantes. A ello debemos añadir, con un alto margen de probabilidad, la presencia en los puertos de moriscos deseosos de escapar de la intolerancia. Presentábase pues una situación ambigua: el Rey de España no estaba dispuesto a permitir que la empresa cristiana fuese desviada por la presencia de infiltraciones islámicas, y sin embargo requeríase, sobre todo en el primer momento de la Conquista, de mano de obra que en forma abundante la ofrecían los moros. La fórmula para conciliar esta duplicidad sería la de expedir permisos especiales para llevar a

3. Catedrático titular de la Universidad de Alicante, Departamento de Estudios Arabes e Islámicos, especialista en el tema de moriscos. Ver Míkel DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992 y 1994 (2ª ed.) y Míkel DE EPALZA (ed.), *L'expulsió dels moriscos: conseqüències en el món islàmic y en el món cristià*, Barcelona, 1994.

4. Los datos de este estudio preparado por el profesor español Salvador Gómez Nogales se encuentran en la biblioteca "Félix Pareja", del Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, de Madrid.

Indias moriscos, mediante Reales Cédulas firmadas por el propio Rey, como un medio de control, y la formalización ante escribanos públicos de contratos de soldada mediante lo cual se legalizaba la posesión de esclavos, incluyendo los de origen moro. Aparte de ello no cabe duda de que los moriscos llegaron a América con nombres y apellidos cristianos, hecho que para la investigación histórica actual es un serio obstáculo para el reconocimiento del origen moro. De esta manera, por ejemplo, en los documentos, contratos, planos, etc., de construcción de edificios donde es evidente la arquitectura morisca, resulta imposible identificar en la relación de artesanos el origen moro de ellos. Se dice con razón que esta dificultad podría ser obviada solamente si estuviésemos frente al personaje para reconocer sus rasgos físicos y sobre todo su acento al hablar; lo cual es definitivamente inalcanzable.

Hemos hablado de las vertientes que canalizaron el trasvase de la cultura árabe islámica al Perú, resultando paradógicamente que la España cristiana es un factor importante en este fenómeno y que el elemento propiamente moro es altamente complicado identificarlo por las razones expuestas. Sin embargo, todo este preámbulo sirva para presentar el caso de la mujer morisca o esclava blanca que, en forma más abierta y pese a su condición de conversa a la fuerza, prefirió llegar al Nuevo Mundo como esclava blanca a fin de no perder su identidad de origen y participar de manera legal en América.

LA MORISCA O ESCLAVA BLANCA

"La escasez de mujeres españolas en los primeros tiempos hizo indispensable para los varones europeos la presencia de las mujeres andinas". Así lo expresa María Rostoworoski[5]. A ello habría que añadir que este hecho también generó la importación de esclavas blancas. James Lockhart[6] nos informa a este respecto que muchas esclavas blancas habían pasado a América, en particular a Nueva España, entre 1506 y 1527.

Las uniones con las indias peruanas, que se producían en gran cantidad, significaron no sólo el riesgo de mezclarse con una raza desconocida, sino también, aunque ellas fuesen de noble estirpe, casarse con una idólatra

5. Ver la historiadora peruana María ROSTOWOROSKI DE DÍEZ CANEDO, *Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza. 1534-1598*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones (Horacio Urteaga 694, Lima 11), 1989: "La escasez de mujeres españolas en los primeros tiempos hizo indispensable para los varones europeos la presencia de las mujeres indias", p. 15.

6. Ver el historiador norteamericano James LOCKHART, *El mundo hispano-peruano. 1532-1560*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952 (traducción de Mariana Mould): "Muchas esclavas blancas habían pasado a América y ellas participaron en la verdadera Conquista del Perú de 1532 a 1535" (el texto original en inglés difiere un tanto en la redacción del texto traducido al castellano).

de reciente e incipiente conversión, sin mencionar los riesgos de salud de uno y otro lado.

Estamos hablando del siglo XVI y en particular de las primeras décadas de la colonización en el Perú. Por ello cuando Louis Cardaillac[7] advierte un problema de vocabulario, fuente de malentendidos, refiriéndose a la palabra "morisco", dice que a fines del siglo XVII el término "morisco" había tomado en Indias un sentido totalmente diferente del que había tomado en España, pues designaba al hijo de un español y de una mestiza mulata, un individuo nacido con tres cuartas partes de sangre blanca y un cuarto de sangre negra.

Esta advertencia no tiene vigencia para los documentos peruanos del siglo XVI, como pueden ser las menciones de moriscas y moriscos en partidas bautismales de 1538 a 1548 o en actos notariales de 1550 a 1560. En dichos años el término "morisco" o el de "esclava blanca" correspondía, en el Perú, al mismo sentido con que se aplicaba en España. La advertencia de Cardaillac es pertinente a fines del siglo XVII, según él mismo lo indica, y corresponde sobre todo a un mal uso generalizado de dicha palabra en México, al punto de existir disposiciones reales para enmendar este error.

En el siglo XVII existen a este respecto tablas de castas y mestizajes que señalan el término "morisco" como el resultado de una mezcla de razas, muy diferente a la acepción que conocemos como origen de la palabra moro y como el uso del término "morisco", materia de este trabajo.

En todo caso no cabe confusión cuando en la primera época de la Conquista peruana fueron evidentes la presencia directa de ellas y ellos, y cuando la mezcla de razas y el proceso de mestizaje se producirían años más tarde.

Lockhart[8] trae dos consideraciones igualmente importantes:

a) Así como en el comercio de esclavos negros el número de hombres era muy superior al de las mujeres, en el caso de los esclavos moros, el número de mujeres fue muy superior al de hombres.

b) El papel que juega la mujer mora, como hemos visto, corresponde a la primera época de la colonización, pero decrece conforme van llegando las mujeres españolas. Las moras vuelven a España antes de concluir el siglo XVI, lo hacen en condiciones superadas y ya no regresan a América, dejando, sin embargo, y a pesar de corresponderles un período relativamente corto, trazos culturales acentuados gracias a su presencia física y a su definida personalidad.

7. Louis CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, Chapitre «Les tribunaux des Iles et d'Outre Mer», p. 330.

8. J. LOCKHART, *op. cit.*, pp. 251-252.

Podemos decir pues que, en la época a que nos estamos refiriendo, eran muy pocas las damas españolas que vinieron al Perú. En la década de 1570 se sabe que doña Isabel Rodríguez solía agregar a sus títulos: "La Conquistadora, primera en estos Reynos del Perú". Diego de Trujillo anota que en 1537 había en Lima 380 españoles y tan sólo 14 mujeres españolas.

Raúl Porras Barrenechea, basándose en el mismo testimonio de Diego de Trujillo, menciona que con Hernando de Soto llegó la primera mujer española que vino a este Reyno, que se llamaban Juana Hernández; sin embargo doña Inés Muñoz reclamaba ser la primera mujer casada que entró al Perú. Existen otros testimonios sobre la primera doncella noble española que entró a Lima, doña Inés Bravo de Lagunas[9].

James Lockhart[10] asegura que entre 1532 y 1549 vinieron al Perú por lo menos unas 300 mujeres calificadas de moriscas. En cautiverio, es cierto, pero pronto mezclaron su sangre adquiriendo plena libertad, tanto que llegaron a contribuir decisivamente al proceso del surgimiento del criollismo al unirse a conquistadores de valía y a destacados funcionarios del inicio de la Colonia. De esta manera transmitieron su cultura dejando un legado árabe visible en numerosos aspectos, y en especial dentro de la limeñidad.

El análisis de los documentos del siglo XVI nos lleva a ciertas conclusiones. En primer lugar se advierte que conforme avanza el siglo van decreciendo las inscripciones en los registros parroquiales, notariales y otros, de moriscos y moriscas. Se podría también señalar que a mediados del siglo figuran solamente los moriscos, aceptados plenamente por su posición social y económica innegables; tales son los casos de Cristóbal de Burgos[11] y de Beatriz Salcedo[12]. En cambio la presencia de negros es constante y la ausencia de judaizantes es total.

Conviene igualmente repasar la política de la Corona respecto a aquellos españoles que se trasladaron al Perú solteros o sin llevar sus esposas. La

9. Este párrafo y el precedente están extraídos de la obra *Una relación inédita de la Conquista, la Crónica de Diego de Trujillo* (Miraflores, Lima, Editorial Minerva, 1970, p. 90), del historiador peruano Raúl Porras Barrenechea.

10. J. LOCKHART, *op. cit.*, pp. 251-252.

11. Carmen BERNARD et Serge GRUZINSKI, *Histoire du Nouveau Monde 1492-1550*, Centre National des Lettres: "Cristóbal de Burgos, nacido en 1500, fue esclavo de una dama de Burgos. Acompaña a D. Francisco Pizarro en la mayoría de sus campañas. Llegó a enriquecerse de tal manera en el Perú que pudo comprar su libertad. Es nombrado Regidor Perpetuo de Lima, cargo al que no podía pertenecer ningún morisco", página 484. Datos tomados del Tomo II, libro II, p. 372 de Gutiérrez de Santa Clara (1963).

12. Beatriz de Salcedo, morisca, llega al Perú en 1532 como esclava blanca del Veedor Real o Contralor García de Salcedo, con quien se casa. Expediente de dote, Archivo General de la Nación del Perú y Escrituras de traspaso de bienes a favor de Beatriz de Salcedo, 20 de febrero de 1562 (Notario Esteban Pérez, Protocolo 127, folios 164 a 169) y Archivo General de Indias, Sevilla, "Información de Servicios Beatriz de Salcedo 1562", Expediente Lima 118, legajo 3840.

ausencia de ellas es evidente en la primera época de la Conquista. Ello explica las específicas Reales Cédulas propiciando la presencia de la mujer española en el Perú. De esta manera el Rey ordenaba se les diese preferencia en la concesión de beneficios a los casados con españolas. Igualmente encontramos numerosas Reales Cédulas otorgando permisos para viajar a España a aquellos que volvían con el propósito de casarse y regresar a Indias[13].

Otra evidencia nos la proporciona Enrique Otte al publicar numerosas misivas remitidas desde Indias cuyos destinatarios más frecuentes eran las esposas y también las mujeres de las cuales estaban enamorados los emigrantes[14].

Pasemos ahora a sustentar con documentos la presencia de la mujer morisca.

Por Real Cédula de 21 de mayo de 1534, el Rey faculta al capitán Hernando Pizarro llevar al Perú cuatro esclavas blancas para servicio de Francisco Pizarro, su hermano, Gobernador de la Provincia del Perú, firmada en la ciudad de Toledo[15].

En la Gobernación del Perú existen además otros testimonios sobre la presencia de esclavas blancas. En junio de 1537 se registran dos hechos significativos: uno es la compra de una esclava blanca por Juan de Vallejo, que tenía concubina india e hijo en ella, por la que paga 1.200 castellanos. Otro es un acto público notarial mediante el cual López de Idiáquez otorga carta de libertad a favor de Beatriz, su esclava blanca herrada en la barba, "por los buenos servicios que le ha prestado"[16].

La inclinación del conquistador español por la mujer mora, que determina, entre otras cosas, el pedido de los Pizarro para importar cuatro escla-

13. Ver el historiador peruano Raúl PORRAS BARRENECHEA, *Cedulario del Perú (Siglos XVI, XVII y XVIII)*, Lima, Departamento de Relaciones Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, 1948, Tomo II (1534-1538).

    Algunas citas: p. 122, Real Cédula instando para que los casados sean preferidos en los Repartimientos (1535); p. 123, para que lleven sus mugeres; p 117, licencia a Pedro de Candia para que venga a estos Reynos; pp. 230-231, licencia a Francisco Núñez por dos años para venir a estos Reynos a se casar y llevar a esa tierra a su muger y casa para bibir y permanecer en ella; p. 177, instrucción general al Obispo y Cedula al Governador para que los casados que oviere cinco años que están en aquella tierra lleven sus mugeres o se vengan a hazer vida con ellas, licencias *idem*; p. 171 a Gregorio Sotelo; p. 176 a Jerónimo de Aliaga y Pedro Navarro, etc.

14. *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540-1616*, Sevilla V Centenario. Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Escuela de Estudios Hispano-Americanos 1988: «Las remesas y las llamadas», estudio preliminar de Enrique Otte, ver páginas 25 a 27.

15. Raúl PORRAS BARRENECHEA, *op. cit.*, Tomo I (1529-1534), publicado en 1944, p. 188, Hernando Piçarro: "Para servicio de Francisco Pizarro su hermano, governador del Perú y suyo tiene necesidad de llevar a las Yndias quatro esclavas blancas. Toledo 21 de mayo de 1534".

16. Ver al intelectual peruano Emilio HARTH TERRÉ, «Esclavas blancas de Lima: 1537», artículo publicado en el diario *El Comercio de Lima* el 3 de junio de 1963.

vas blancas, la compra de una esclava blanca hecha por Juan de Vallejo, que ya contaba con concubina india, y la manumisión que otorga López de Idiáquez a favor de Beatriz, tiene mucho que ver con hábitos y costumbres seculares que crearon preferencias, por el tipo y la manera de ser de las moras entre los españoles. Esta disposición para mezclarse con moriscas parece que también la tuvo el Inca Garcilaso de la Vega, durante su larga permanencia en Montilla[17].

El trabajo del padre Angulo y del doctor Horacio H. Urteaga, destacados historiadores peruanos, ha transcrito testimonios que comprueban la presencia de moriscas, sobre todo en el libro de Partidas de Bautismo de la Parroquia del Sagrario de la Catedral de Lima, en los años 1538 a 1548. La reiterada mención de moriscas y algún morisco como declarantes o como padrinos, la atribuyen a la evidente presencia física mora en el Perú, sobre todo de ellas, que mezclaron su sangre con los conquistadores, quienes las importaban desde España. Las partidas de hijas de españolas en moriscos, que eran esclavas de los hijodalgos avecinados en el Perú, se estima que era el lujo de los ricos encomenderos, que se hacían traer o que compraban esclavas moras[18]. El viajero florentino Francesco Carletti, que visita Lima a fines del siglo XVI, nos deja este testimonio: "En Lima viven muchas nobles familias de caballeros y comerciantes riquísimos que viven con mucha urbanidad y esplendidez mucha mayor que en todas las demás ciudades de las Indias sirviéndose de esclavos moros varones y hembras"[19].

Lockhart[20] nos da otra evidencia: Juana Leyton, morisca esclava que vino al Perú, casó con un italiano que llegó a ser encomendero de Arequipa.

Sin embargo, el mayor éxito estaba reservado a una morisca llamada Beatriz, que llegó al Perú en 1532 como esclava de García de Salcedo, Veedor Real o Controlador. Al año de su llegada recibió su libertad formal. A partir de entonces se comenzó a llamar Beatriz de Salcedo. Como los Oficiales Reales no podían ser mercaderes, ella asumió gran parte de las actividades mercantiles del Veedor. Salcedo se casó con ella[21]. Beatriz se convirtió en una

17. Enrique GARRAMIOLA PRIETO, «El Inca Garcilaso de la Vega, un hombre desengañado», separata del *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, vol. 125, año LXIV, Córdoba, 1993, p. 111. Reproduce el facsímil de la partida bautismal de Alonso, hijo de Marina, esclava de Garcilaso de la Vega, 27 de marzo de 1570.

18. P. ANGULO y Horacio H. URTEAGA, *Libro Primero de Babtismos del Archivo del Sagrario, Iglesia Catedral de Lima, 1538-1548*, publicado en el *Catálogo de la Revista del Archivo General del Perú*, Tomo VII, Entrega II, Lima 1929, p. 29. Tomo I, Entrega II, 1937. Tomo XI, Entrega II, 1938. Tomo XII, Entregas I y II, 1939. Tomo XIII, Entregas I y II, 1940. Tomo XIV, Entregas I y II, Lima, 1941.

19. Raúl PORRAS BARRENECHEA, *Los viajeros italianos en el Perú*, Lima, Editorial Ecos S.A., 1957, p. 49.

20. J. LOCKHART, *op. cit.*, p. 252.

21. Beatriz de Salcedo. Exp. A.G.N. del Perú, Protocolo 127, folios 164 a 169.

de las más célebres señoras de un prominente oficial y hombre adinerado. El único título que se le negó fue el de Doña. Sus dos hijas casaron bien y, pasados los años, no recordaron sus orígenes. Beatriz reclamaba ser la primera dama española venida al Perú[22].

Encontramos también un interesante registro histórico sobre el mismo personaje. En la Fundación de Lima, o Ciudad de los Reyes, el 18 de enero de 1535, están presentes muchos personajes, y una sola mujer, Beatriz Salcedo, morisca[23].

Beatriz no solamente figura en la Fundación de Lima; su presencia la advertimos desde los primeros momentos de la Conquista del Perú. José Antonio del Busto nos dice que, en 1532, Pizarro deja al Veedor Salcedo en la recién fundada San Miguel de Piura, primera ciudad española en el Perú, y que éste se encontraba acompañado por Beatriz su bella esclava morisca. Igualmente cuando el Gobernador funda la primera capital en Jauja, uno de los notables es el Veedor Salcedo, amancebado con Beatriz[24]. De la pasajera unión de la india Inés con Francisco Pizarro nace en 1534 en Jauja, por el mes de diciembre, una niña que recibió en la pila bautismal el nombre de Francisca. Por aquel entonces Jauja era la primera capital de la Gobernación de Pizarro[25]. Con grandes regocijos se festejó el bautizo de la primera mestiza, que sería con el correr del tiempo la mujer más rica del Perú. Para el maduro conquistador, privado del calor familiar, significó un florecimiento de ternura y de afecto. Madrinas fueron Isabel Rodríguez, vecina de Trujillo, Francisca Pinelo, mujer de Rui Barba, y Beatriz "la morisca", mujer del Veedor García Salcedo[26].

Efraín Trelles[27] menciona la presencia de otra morisca, llamada igualmente "Beatriz", con quien el encomendero Lucas Martínez de Vegazo tendría hijos.

En la Sección Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Perú existe un expediente del Registro de Escrituras Públicas otorgado por el escribano Antón Díaz en 1551 (A-419), que se refiere a un Contrato de Soldada que hacen por un lado Elena de León (morisca) y de otro Andrés de Torres, en

22. Beatriz de Salcedo. A.G.I. Sevilla. Exp. Lima 118, legajo 3840.

23. Ver el artículo del investigador histórico César MIRÓ, «La Plaza Mayor de los Reyes», 17 de enero de 1993, diario *El Comercio*. Datos tomados de la obra *La Fundación de Lima* de Juan Bromley, basada a su vez en los Libros de Cabildos de Lima.

24. Ver el historiador peruano José Antonio DEL BUSTO, *Francisco Pizarro, el Marqués Gobernador*, Lima, Editorial Brasa S.A. (A. Aviación 2760, San Borja, Lima), 1993 (4ª ed.), pp. 87-88.

25. Raúl PORRAS BARRENECHEA, «Jauja capital mítica», *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú*, Lima (Empresa Tipográfica Nacional S.A., Restauración 317), tomo XVIII, Entrega II, p. 138 (María Rostowroski reproduce en su obra citada los datos de Porras).

26. Ver nota anterior.

27. Efraín TRELLES, *Lucas Martínez de Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, p. 43.

virtud del Bando que ordenaba que todos los negros, pardos, mulatos, moriscos y berberiscos debían asentarse y servir a un amo[28].

Una Real Cédula fechada en Palencia el 28 de septiembre de 1534 concede licencia para que Yllán Suárez de Carbajal pueda pasar un esclavo y una esclava blancos que ha criado desde niños, los cuales le conviene llevar a la dicha Provincia del Perú para servicio de su persona y casa[29].

Antonio de Calancha[30] menciona a "Lucía", morisca hechicera que acompañó a Hernández Girón cuando entró a Lima: "hacía creer que tenía revelaciones". Sobre este mismo personaje el Dr. Aurelio Miró Quesada[31] nos trae la siguiente información: "Cerca de este puente, que antes denominaba de Abancay, el Mariscal Alonso de Alvarado sufrió, en la época bravía de la Conquista y la iniciación del Virreynato, sus dos graves derrotas: la primera, frente a Diego de Almagro el 12 de julio de 1537; y la segunda, en el encuentro con Hernandes Girón, junto a la fortaleza de Chuguinga, el lunes 21 de mayo de 1554. Tremenda derrota y dispersión la de este último combate, que iba a quitar para siempre el reposo al viejo y ardido Mariscal, cuyo destino le había ya anunciado, en una extraña forma, la morisca Lucía de Herrera". "Fue en esta guerra –relata Montesinos– la primera vez que se consultaron hechiceras para los sucesos, pues si bien para las cosas de amor se practican mucho, para las de la guerra sólo Francisco Hernández usó de esas hechicerías".

El Padre Rubén Vargas Ugarte S.J.[32] transcribe la Carta de Fundación de Capellanía hecha por Malgarida de Almagro, morisca, quien hace una importante donación en retribución a los beneficios recibidos de su señor don Diego de Almagro (El Viejo) quien le había concedido la libertad. Este documento extendido ante escribano está fechado en Lima el 6 de septiembre de 1553.

Debidamente sustentada la presencia de la mujer morisca en la primera época de la Conquista del Perú, estimamos del caso mencionar algunos de sus aportes culturales que han dejado huella en la Historia del Perú. En este recuento de información advertimos que el desarrollo de sus actividades en Indias, que se inician bajo la denominación de "esclava blanca", tiene un

28. Biblioteca Nacional del Perú, Sección Manuscritos, Registro Escrituras Públicas, Escribano Antón Díaz 1551 (A-419): Contrato de soldada en virtud del bando que ordenaba que todos los negros, pardos, mulatos, moriscos y berberiscos debían asentarse y servir a un amo.

29. Raúl PORRAS BARRENECHEA, *Cedulario del Perú*, Tomo II, p. 48, f. 37 v: Concede licencia a Yllán Suárez Carvajal para que pueda pasar un esclavo y una esclava blancos, Palencia 28 de septiembre de 1534.

30. Antonio DE LA CALANCHA, *Corónica Moralizada*, Crónicas del Perú, Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1974-1982, 6 volúmenes; vol. II, Libro I, Cap. XXIX, p. 429: "Morisca llamada Lucía, gran echizera, azía creer tenía revelaciones".

31. Aurelio MIRÓ-QUESADA SOSA, *Costa, Sierra y Montaña*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 253: "Lucía de Herrera, morisca...".

32. P. Rubén VARGAS UGARTE S.J., historiador peruano, *Manuscritos peruanos*, Tomo IV, p. 307, Ref. legajo 9. Nº 252 de Documentos del Convento de la Merced del Cuzco.

destino muy diferente al de sus congéneres de condición, mas no de raza. De las labores domésticas pasan a las de administradoras de bienes, consejeras del amo, madre de sus hijos, libertas con un mayor desenvolvimiento en el medio social, para finalmente regresar a España en condiciones ampliamente superadas. Todo este conjunto de hechos determinó que su contribución, a través de diversos aportes culturales, fuese también de mayor aceptabilidad. El ejemplo más evidente lo constituye la moda en el vestir. Según se dice, Lima nace observando el paso gracioso de damas cubiertas, al más típico estilo musulmán, dejando entrever solamente un ojo. Esta moda denominada "tapada" fue criticada en los primeros años del Virreynato. Dícese que el intento de un Virrey por hacer desaparecer esta forma de vestir no tuvo éxito cuando le advirtieron que su propia esposa gustaba vestirse de tapada. Esta vestimenta, que perduró hasta mediados del siglo pasado, se identifica con la ciudad de Lima, pero su origen morisco es preciso reconocerlo.

La cocina es otro renglón importante donde plasmaron su buen gusto. En la variada cocina peruana actual se aprecian rasgos orientales en su preparación y presentación. Ello es más evidente en los dulces y pastelería, que causan admiración a los viajeros árabes por la similitud con sus gustos.

El análisis de estos aportes podría continuar con el folklore, donde pese a las prohibiciones de la Inquisición, se filtraron tonadas y danzas moriscas. También ellas, que actuaron en forma abierta respecto a su identificación de origen, debieron asesorar al artesano morisco o al español, y más tarde al indio, para legarnos tantas expresiones, hasta hoy visibles, en materia de patios, zaguanes, rejas, balcones, adornos, que han perdurado a pesar de que ellas, las inspiradoras, ya no estaban presentes. Las casonas de Lima de los siglos XVI al XVIII conservan elementos propios de una arquitectura islámica que han sorprendido a viajeros europeos que recorrieron el Perú desde 1580, como es el caso del italiano Carletti. Y en cuanto a las construcciones religiosas, el estilo morisco y mudéjar, lejos de desvanecerse con el tiempo, se acentuaron. Tal es el caso, que llega a oídos de Carlos III esta realidad, que lo induce a firmar una Pragmática mediante la cual recomienda a la Iglesia no dejarse llevar por arquitecturas que nada tienen que ver con nuestra Santa Religión. Una vez más conviene recordar la participación inicial que debió tener la mujer morisca en este campo, donde el aporte propiamente hispánico fue definitivo al haber hecho suyo estos estilos de construcción.

Finalmente cabría señalar que la morisca debió sentirse, sobre todo en la costa peruana, en su hábitat, por un paisaje de desierto y con bellos oasis a los que adornaron trayendo palmeras datileras e inclusive camellos. No es que ellas hiciesen esta importación, pero es muy probable que en su condición de consejeras del hogar y de la administracion que el propio Conquistador les había concedido, tuviesen mucho que ver sus recomendaciones y gustos. En este marco propicio son ellas también las promotoras del mestizaje que hace que hasta hoy en día se conserven rasgos similares a los moros, giros idiomáticos y apellidos.

Bibliografía

LA MORISCOLOGÍA EN REVISTAS ANDALUZAS (1962-1994)*

*Angel Luis Cortés Peña***

El auge alcanzado por la bibliografía sobre estudios moriscos en las últimas décadas ha sido de tal envergadura[1] que, para cualquier investigador, encierra no poca dificultad estar informado del enorme volumen de trabajos que aparecen de forma cotidiana no ya en los tradicionales y conocidos focos editoriales, sino en los lugares más insospechados, cuyo poder de difusión en muchas ocasiones es bien escaso. Por lo que respecta a la historiografía española[2], todo ello ha determinado que, dentro del período al que me voy a referir, pronto surgieran trabajos que desde diferentes perspectivas han analizado la labor llevada a cabo en esta parcela historiográfica.

En más de una ocasión, este tipo de análisis –no me refiero, por tanto, a la simple inclusión, dentro de obras generales sobre moriscos, de repertorios

---

* Una primera redacción de este trabajo, que comprendía sólo hasta el año 1992, fue publicada en el tomo I de los *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995. Las numerosas erratas y la inexplicable mutilación allí sufrida -fue omitida la relación final de los artículos- han motivado que salga de nuevo a la luz, ampliando ahora el ámbito cronológico hasta 1994 e inorporando alguna ausencia anterior.

** Universidad de Granada.

1. Esta riquísima proliferación de libros, artículos, ponencias y comunicaciones a congresos ha tenido su origen en distintos factores entre los que hay que indicar la renovación que afectó a la historiografía española a partir de la década de los sesenta, una de cuyas nuevas vertientes se inclinó decisivamente hacia el estudio de los marginados, así como, también, el camino abierto por algunas obras, hoy ya clásicas, que, sin duda, han influido en el quehacer de los historiadores en los decenios más cercanos; en este sentido, las investigaciones de Caro Baroja, Lapeyre, Regla, Ladero Quesada, Cardaillac, Domínguez Ortiz, Vincent, García-Arenal..., entre otros, fueron paulatinamente sembrando una simiente que ha fructificado en abundantísima cosecha. Factor también a no desdeñar es el nuevo interés que, por variados motivos, se ha despertado en las últimas décadas por la historia local.

2. En el ámbito de la historiografía francesa habría que señalar al respecto –tras la antorcha encendida por F. Braudel– el ya lejano trabajo de R. ARIE («Les études sur les morisques en Espagne a la lumière de les travaux récents», en *Revue des Etudes Islamiques*, 1967, pp. 225-229), seguido por el entusiasmo despertado en sus discípulos por Louis Cardaillac y Bernard Vincent, lo que ha originado la realización de distintos trabajos y tesis centrados en el análisis de la investigación sobre moriscos; quizás sea justo señalar como último importante hito de este interés fuera de España el *VI Symposium International d'Etudes Morisques*, organizado por el CEROMDI en Zaghouan (Túnez) en septiembre de 1993, dedicado al *Etat des Etudes de Moriscologie durant les trente dernières années.*

bibliográficos más o menos amplios[3]– se ha incorporado, en la introducción o en algún capítulo específico, a trabajos más amplios de investigación o de síntesis[4], o, también, ha aparecido como una parte de los «estudios preliminares» de algunas nuevas ediciones de estudios pioneros[5]. No obstante, de modo autónomo, parece de estricta justicia destacar en este campo los artículos de García Cárcel, García–Arenal y Márquez Villanueva, así como el libro de Miguel Angel de Bunes[6]; en ellos se pueden encontrar esclarecedores comentarios sobre los principales avances historiográficos realizados hasta el momento de su respectiva redacción y, lo que es más importante, se marcan los puntos de debate que nos permiten adentrarnos en, o, al menos, vislumbrar, futuros caminos de investigación.

Esta es, estimo, una de las funciones primordiales –quizás la principal– de los trabajos de tipo historiográfico; otra es la de dar a conocer a un público amplio la producción efectuada por los investigadores, que, a veces, desafortunadamente no encuentra los cauces adecuados para su difusión. Mi in-

3. En este sentido cabe indicar la, en su momento, importante síntesis bibliográfica aparecida en la obra de DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B. (*Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1979). A nivel de repertorio hay que destacar, más recientemente, los realizados por P. FERNÁNDEZ en *Cuadernos de la Biblioteca Islámica "Félix María Pareja"*, 18 (1988) y 19 (1989), y los contenidos en la revista de la Universidad de Oviedo *Aljamía. Boletín de información bibliográfica.*

4. Pueden servir de ejemplo, por citar dos casos alejados en el tiempo, las obras de J. REGLÁ (*Estudios sobre moriscos*, Valencia, Universidad, 1964) o de M. DE EPALZA (*Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992).

5. Dos ejemplos pueden resaltarse, el de Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO a la obra de Lea (LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante, Inst. "Juan Gil-Albert", 1990) y el de Ricardo GARCÍA CÁRCEL a la edición facsímil de Boronat (BORONAT Y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Granada, Universidad, 1992, 2 vols.).

6. GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión», en *Estudis*, 6, 1977, pp. 71-99. GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «Ultimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión», en *Al-Qantara*, IV, 1983, pp. 101-114. Id., «El problema morisco: propuestas de discusión», en *Al-Qantara*, XIII, 1992, pp. 491-503. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «El problema historiográfico de los moriscos», en *Bulletin Hispanique*, 86, 1984, pp. 61-135. Se ha incluido en su vol. misceláneo *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Ed. Libertarias, 1991, pp. 98-195. BUNES, Miguel Angel de, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983.

   Asimismo, aunque referido sólo al ámbito granadino y a la temática de la repoblación, me parece obligado incluir aquí el espléndido estudio bibliográfico de Rafael G. PEINADO SANTAELLA sobre la primera fase de la repoblación granadina, lo que, por otra parte me ahorrará reiterar algunos comentarios, «La repoblación del reino de Granada. Estado de la cuestión y perspectivas de investigación», en *Actas del Coloquio de la V Asamblea General de la Sociedad Española de Estudios medievales*, Zaragoza, 1991, pp. 273-334. También, la conferencia pronunciada por Manuel BARRIOS AGUILERA en septiembre de 1991 en el IV Curso Superior de Lengua y Cultura Española (Para Profesores Marroquíes y Españoles en Marruecos), «Una aproximación biblio-historiográfica a los moriscos granadinos». Ha sido editada en su volumen misceláneo *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, Diputación Provincial, 1993, pp. 23-41.

tención a la hora de escribir estas páginas se encuentra más en esta línea, con el intento de ser lo más exhaustivo posible a la hora de relacionar los artículos aparecidos en los últimos treinta años en publicaciones periódicas editadas en tierras andaluzas[7].

Soy consciente de que mi empeño ha podido no cubrir en su totalidad el objetivo propuesto, ya que en estas décadas no han dejado de surgir boletines, anuarios o revistas, auspiciados por numerosas entidades públicas y/o privadas, cuyo completo conocimiento resulta de gran dificultad incluso para quienes vivimos y trabajamos en la misma Andalucía; en todo caso, pienso que las posibles ausencias serán mínimas y de no excesiva importancia, aunque en algún caso muy concreto pudiera resultar una falta lamentable[8].

Quisiera señalar, por último, en estos párrafos introductorios, dos aspectos a tener en cuenta. El primero, que, a pesar de la utilización del término *morisco* en el mismo título de estas páginas, he incluido lógicamente la etapa mudéjar del reino granadino (1492-1501), origen directo de la posterior conflictividad entre cristianos viejos y moriscos[9]. El segundo se refiere a un límite temático: salvo específicas excepciones, justificadas por incidir de un modo especial en lo morisco o por su muy reciente edición, he dejado de relacionar la mayoría de los artículos sobre la repoblación posterior a 1570; cierto que al estudiar la acción de los repobladores cristianos viejos aparecen a cada instante conexiones con el período morisco, pero su inclusión hubiese acrecentado en exceso nuestro objetivo de forma totalmente innecesaria y reiterativa, dados los excelentes trabajos bibliográficos existentes al respecto[10].

---

7. He recogido la producción de revistas, anuarios o boletines, a las que he añadido las comunicaciones presentadas en los Congresos anuales celebrados por la Asociación de Profesores de Geografía e Historia de Bachillerato "Hespérides", debido a que su continuada e ininterrumpida edición obliga, en cierto modo, a considerar su publicación como un *anuario*.

8. En determinados casos, algunas publicaciones no han sido tenidas en cuenta debido a la clara misión divulgativa de sus páginas, sin que sus artículos, demasiado sintéticos en general, hayan supuesto aportación alguna como labor investigadora. Ejemplo de ello es la revista *Wadi-as*, editada en la localidad granadina de Guadix, que ha dedicado, en algunos de sus números, un cuadernillo central a difundir la historia de localidades de su comarca. Sin duda es una labor meritoria y plausible, pero, dado su carácter de divulgación, por otro lado necesaria, he preferido no incluirla.

9. Fuera de las aportaciones aparecidas en las revistas, es ineludible indicar para este período el importante trabajo de Angel GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad, 1991, cuya publicación no sólo ha supuesto la realización de una necesaria síntesis que recogiera los últimos avances historiográficos, sino que ha llenado algunos de los vacíos existentes y, a la vez, ha establecido nuevas bases sobre las que profundizar en el nacimiento de la cuestión morisca.

10. Si hace ocho años, Manuel BARRIOS AGUILERA y Margarita M. BIRRIEL SALCEDO trataron de modo exhaustivo el tema en un minucioso libro, *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, Granada, Universidad/Grupo de Autores Unidos, 1986, con posterioridad el profesor Barrios, ya en solitario, ha seguido insistiendo sobre la cuestión. Primero fue en su "Estudio preliminar" a la edición facsímil de la obra de Francisco ORIOL

* * *

Una simple mirada a la relación de artículos publicados en los últimos treinta años en las revistas andaluzas ofrecen una primera constatación, me refiero al hecho de que en una altísima proporción se ocupan de los moriscos del reino de Granada, algo que tiene su explicación en el espacio geográfico en el que de modo fundamental se ubican los investigadores que han participado en las mismas[11]; por otro lado, esta masiva presencia de "lo granadino" ha venido a subsanar desequilibrios preexistentes con anterioridad, ya que los estudios sobre moriscos abarcaban una gama de aspectos más variada en otras regiones.

Los trabajos no dedicados de modo expreso al reino de Granada pueden agruparse en dos bloques diferenciados: por un lado, aquellos que se ocupan de una temática general; por otro, los que atienden a moriscos asentados en otras comarcas.

El primer bloque lo preside un artículo de Domínguez Ortiz, quien, en el mismo 1962, sintetizó los aspectos más sobresalientes sobre demografía, distribución espacial, estructura social, religiosidad, ..., –la mayoría de cuyas apreciaciones no han sufrido corrección por la investigación posterior–, para concluir con un rechazo de opiniones sesgadas mantenidas por un cierta historiografía tradicional sobre la expulsión; sus palabras no pudieron ser más elocuentes:

> "... puede afirmarse que la expulsión de los moriscos no fue el producto de un anhelo popular, sino una decisión tomada por un corto número de dirigentes movidos unos de un indiscreto celo religioso y otros por razones de alta política"[12].

CATENA, *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, Granada, Universidad, 1987; después, con un tono más crítico y combativo, ha realizado un «Balance y perspectivas de la investigación acerca de la repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos», en *Almería entre culturas. Siglos XIII al XVI*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1990, II, pp. 613-665 (recopilado asimismo en el vol. misceláneo ya citado *Moriscos y repoblación...*, pp. 43-90). Finalmente, como "drástico epítome", en palabras del autor, ha escrito «La repoblación del reino de Granada por Felipe II», en *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla. Actas del Symposium conmemorativo del Quinto Centenario*, (Granada, 2 al 5 de diciembre de 1991), Edición a cargo de Miguel Angel LADERO QUESADA, Granada, Diputación Provincial, 1993, pp. 607-628.

11. De las 28 publicaciones relacionadas, 18 son editadas en provincias situadas dentro del espacio del antiguo reino granadino -4 en Almería, 11 en Granada y 3 en Málaga-, 8 en el resto de Andalucía -3 en Cádiz, 2 en Córdoba, 2 en Sevilla y 1 en Jaén-, 1, por desgracia extinguida, cuya capitalidad editorial comparte Granada con Madrid, y una última cuya edición ha oscilado entre distintas capitales andaluzas. Si el número resulta claramente mayoritario para aquellas publicaciones que tienen –o tenían– su sede en el antiguo solar nazarí, aún es más abrumador en cuanto a los artículos en ellas aparecidos, de los 225 trabajos aquí recogidos, 194 pertenecen a revistas del ámbito granadino (puede verse de forma pormenorizada en la relación de revistas incluidas al final del artículo).

12. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Notas para una sociología...», p. 54. Hemos preferido indicar de este modo los distintos artículos del trabajo, remitiendo al lector interesado a la relación situada al final, donde se hallan incluidos todos los datos de la correspondiente edición.

Años más tarde –en 1978–, Bernard Vincent iba a profundizar en un aspecto concreto apuntado en el artículo anterior, la familia, incidiendo no sólo en su peculiar estructura, con sus diferencias con el modelo de los cristianos viejos, sino en la presión asimiladora sufrida por el grupo familiar; a la espera de otras investigaciones, en opinión del autor, y a pesar del fracaso en lo esencial de la política de asimilación,

> "el tiempo, los inevitables intercambios entre las dos comunidades y la repetición de medidas aculturantes habían atenuado seriamente los caracteres específicos de la familia morisca"[13].

A propósito de la asimilación, Benítez Sánchez-Blanco defiende que

> "al no ser reconocidos como iguales a los cristianos viejos, a pesar de la conversión, carecieron del estímulo del posible interés para asumir las pautas culturales de éstos como vía para la integración y el ascenso social"[14].

En el mismo artículo, el profesor Benítez trata de la «protección» recibida por los moriscos por parte de la elite cristiano vieja –en particular los señores, sin olvidar al monarca– a cambio de una detracción de sus rentas. Asimismo nos anuncia en sus páginas un próximo trabajo en el que tratará de demostrar una hipótesis en cuanto al motivo fundamental de la expulsión; adelanta que se trató fundamentalmente de una simple operación de imagen con la finalidad de contrarrestar el «fracaso» que, para ciertos sectores, había supuesto la firma de la Tregua de los Doce Años.

Particular importancia tienen el conjunto de artículos referidos al enfrentamiento religioso, contemplado desde diferentes perspectivas. Así, los escritos por L. P. Harvey, quien desde sus conocimientos lingüísticos nos da noticias de textos escritos utilizados por los moriscos en este campo[15], y el de Angel C. López sobre un Alcorán mudéjar o morisco, conservado en Granada[16]; o el artículo publicado por Louis Cardaillac sobre el paralelismo entre moriscos y protestantes, contemplados como una doble amenaza para su fe y su Monarquía por los españoles del siglo XVI y primeros años del XVII[17]. Más recientemente el mismo Cardaillac nos ha ofrecido una clarificadora síntesis del conflicto abierto entre las dos comunidades, indicando de modo especial los problemas relativos a las diferencias culturales y religiosas y resaltando como

13. VINCENT, B., «La famille morisque...», p. 28 (cito por la versión española).
14. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., «Control político y explotación económica...», p. 26.
15. HARVEY, L.P., «A morisco manuscript...» y «A morisco prayer-book...».
16. LÓPEZ, Angel C., «El Alcorán morisco de...».
17. CARDAILLAC, L., «Morisques et Protestants...». Paso con rapidez sobre tan interesante artículo dada su amplia difusión al incluirse, años más tarde, como capítulo III de su *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, F.C.E., 1979 (primera edición en francés, 1977).

> "el herético perseguido por la Inquisición no sólo comete una impertinencia hacia Dios sino que, en una sociedad cuyo cimiento es la fe cristiana, amenaza la cohesión social. La herejía es una verdadera subversión social"[18].

Agudas observaciones nos ofrece Mercedes García-Arenal en su estudio comparativo de la evangelización de los moriscos y la de los amerindios; sus palabras sugieren reflexiones y plantean problemas que incitan al debate y a la investigación. No duda en ver una manifestación similar en la literatura aljamiado-morisca y los cronistas indígenas americanos; en los dos casos se muestra

> "el mismo deseo de preservar el conocimiento de la cultura autóctona unida a la amargura por la destrucción de los exponentes de la misma, y en particular los libros, usando a veces expresiones sorprendentemente idénticas para expresar sus sentimientos. Ambas recurren a la elaboración o más bien al sincretismo religioso"[19].

Uno de los textos donde más claramente se plasmó este espíritu sincretista, a veces presente entre los moriscos, fue el denominado «Evangelio de Barnabé», sobre cuyo autor, sin embargo, a juicio de Epalza, aun nos encontramos en tinieblas[20].

No sólo han sido los textos de tipo religioso los que han recibido la atención de los investigadores, así Harvey, además de ocuparse de la investigación puramente lingüística[21], nos ha expuesto el hecho, aparentemente curioso, de cómo un escrito de un morisco sobre los turcos pudo tener como fuente una obra redactada en francés[22]. En esta relación de los moriscos con los turcos, un artículo revelador, por lo que respecta a las esperanzas que los primeros habían depositado en una posible ayuda de los segundos, es el de Monroe sobre una *qasida*, escrita, según el autor, por un morisco en 1501 y dirigida al sultán otomano solicitando su intercesión ante las autoridades cristianas[23]; pienso que, dadas las precisiones que posteriormente se han realizado sobre ese momento, sería oportuno volver a profundizar en el análisis de tan interesantes versos.

En cuanto a los moriscos asentados en otras regiones de la Península fuera del reino de Granada, existe una gran variedad de estudios no sólo espacial, sino también, cronológica y temática. No faltan trabajos que se ocupan de los últimos momentos del período mudéjar castellano, como el de Wagner sobre un grupo de mudéjares sevillanos[24], o el dedicado por García-

18. CARDAILLAC, L., «El enfrentamiento entre...», p. 33.
19. GARCÍA-ARENAL, M., «Moriscos e Indios...», p. 174.
20. EPALZA, M. de, «Sobre un posible autor...».
21. HARVEY, L.P., «The arabic dialect...».
22. HARVEY, L.P., «A morisco reader of Jean...».
23. MONROE, James T., «A curious morisco appeal...».
24. WAGNER, K., «Un padrón desconocido...».

Arenal a la aljama de Uclés en 1501, cuyos habitantes no dudaron en dar el «salto» de la conversión meses antes del decreto que la hacía forzosa –salvo la alternativa del exilio–, donde pueden leerse frases tan enjundiosas como ésta:

> "Siglos de convivencia cristiana y de fuertes presiones sociales y económicas debían haber erosionado notablemente el islamismo de los mudéjares castellanos. Quizás la conversión supusiera al principio un alivio, pero no cabe duda de que la condición del morisco llegó a ser más baja y más dura aún que la del mudéjar"[25].

Fue la obligada conversión, unida, por supuesto, a otras medidas represoras, la que motivaría un cuarto de siglo más tarde la revuelta de la sierra de Espadán, objeto de un ejemplar estudio por parte del profesor García Cárcel, en el que no olvida insistir tanto en los factores que condicionaron el paulatino endurecimiento de la postura de la Corona, como en la creciente animadversión que se había producido hacia los mudéjares valencianos, lo que, sin duda, también influyó en la actitud del monarca:

> "Las razones de la agresividad popular son una compleja acumulación de sentimientos en los que se entremezclan racistas animosidades, histerismos religiosos y una obsesión clasista producida por la competencia insalvable que el mudéjar implicaba para el campesino cristiano en el limitado mercado de trabajo por su condición de servil «esquirol» del señor feudal"[26].

Referente a este ámbito valenciano existe, dentro de las revistas que consideramos, un importante trabajo de Juan Bautista Vilar sobre los moriscos de Orihuela; en él se ofrece un panorama de toda la problemática sobre la cuestión a lo largo del siglo XVI, analizándose las tensas relaciones entre cristianos viejos y moriscos, la distribución geográfica de estos últimos, sus relaciones con los granadinos, el papel de la nobleza, el problema religioso,..., para terminar con la misma expulsión[27].

Finalmente, también dentro del mundo de los moriscos valencianos están los estudios de A. Labarta y C. Barceló sobre temas médicos, en los que sus autoras defienden, al contrario de lo comunmente sostenido, que los médicos moriscos no se diferenciaban de sus colegas cristianos ni en conocimientos teóricos ni en la práctica[28].

Aunque referidos a moriscos avecindados fuera de Granada, existe una serie de trabajos que, sin embargo, se hallan en plena relación con el antiguo reino nazarí, ya que, en muy alta proporción, el asentamiento de los mismos

25. García-Arenal, M., «Dos documentos sobre...», p. 177.

26. García Cárcel, R., «La revuelta morisca de...», pp. 121-122.

27. Vilar, J.B., «Los moriscos de la gobernación...».

28. Labarta, A., «Textos para el estudio de terapéutica...». Labarta, A. y Barceló, C., «Nuevas recetas médicas...».

tiene su origen en la expulsión del territorio granadino en 1570-71. En primer lugar, por su continuada presencia, hay que destacar los artículos del profesor Juan Aranda, quien no sólo nos ha proporcionado valiosas aportaciones sobre la presencia de esta minoría en las tierras cordobesas, sin olvidar la especificidad de las comarcas señoriales[29], sino que, además, nos ha revelado preciosas noticias sobre grupos asentados en Sevilla y aspectos importantes referentes a la situación económica de los instalados en el reino de Jaén[30]; a todo lo cual hay que añadir la atención que le ha merecido la celosa actividad inquisitorial del tribunal cordobés del Santo Oficio, originada por las nuevas comunidades moriscas surgidas en su territorio después de 1570[31]. En este mismo sentido , aunque centrado en un aspecto más concreto se halla el trabajo de Ruiz Vera sobre la represión inquisitorial en amplias comarcas del valle del Guadalquivir[32].

Dentro de este mismo tipo de trabajos hay que encuadrar el realizado por Angel Luis Molina, quien, tras las huellas del buen estudio global de Chacón Jiménez, analiza a los moriscos avecindados en Murcia en 1573 procedentes del valle del Almanzora y concluye admitiendo cómo, a pesar de no producirse la integración social,

> "la receptividad de la sociedad murciana no es desfavorable para el morisco, ya que juega un papel indispensable en la economía local –la mayoría de ellos [...] desarrolla una actividad relacionada con las labores agrícolas y de la seda– por eso se les defiende y ampara a nivel oficial cuando llega la orden de que se eche fuera «a los moriscos que estuvieren en este reyno dentro de las doze leguas de los reynos de Granada y de Aragón y Valencia, los que fueren de sesenta abaxo y de quinze años arriba»"[33].

En cuanto a los moriscos del reino de Jaén, tres aportaciones más nos ofrecen José Carlos de Torres, Pedro A. Porras y Rafael Galiano. El primero se ocupa del tema morisco al tratar la marginalidad en una localidad concreta –Andújar– siguiendo textos literarios del Siglo de Oro[34]; el segundo nos proporciona una abundante relación de documentos –no exclusivamente jiennenses–, referidos a moriscos, existentes en los archivos de los condes de Bornos y Humanes y el de protocolos de Jaén[35]; y el tercero ha hecho un interesante estudio sobre la comunidad morisca asentada en las villas de Cambil

29. ARANDA DONCEL, J., «Contribución al estudio de...», «Potencial económico de la población...» y «Trayectoria demográfica...».
30. ARANDA DONCEL, J., «Estructura de la población morisca...» y «Los bienes inmuebles...».
31. ARANDA DONCEL, J., «La Inquisición de Córdoba...».
32. RUIZ VERA, J.L., «El mundo rural ante...».
33. MOLINA MOLINA, A.L., «Moriscos murcianos procedentes...», p. 75.
34. TORRES, J.C. de, «Brujas, pícaros y celestinas...».
35. PORRAS ARBOLEDAS, Pedro A., «Documentos sobre musulmanes...».

y Alhabar, algunos de cuyos miembros llegaron a alcanzar una desahogada situación económica[36].

Podemos agrupar en otro bloque aquellos artículos que tratan, desde muy diferentes perspectivas, la conexión con el Norte de Africa. Así, dando paso a un variado calidoscopio, podemos comenzar la relación por los del P. Cabanelas sobre las relaciones diplomáticas de Felipe II con los sultanes marroquíes[37], o los que Gozalbes Busto dedica al estudio del exilio granadino en Marruecos, con particular incidencia en el caso de Tetuán[38]. Este último autor[39], así como el P. Tapia Garrido[40], también han abordado los problemas del cautiverio en tierras maghrebíes, mientras que Carlos Gozalbes ha escrito sobre tema tan sugestivo como es el de la contrabando de armas a Marruecos[41]. El profesor Epalza ha sido otro de los investigadores que se han ocupado con insistencia del asentamiento morisco en las distintas comarcas norteafricanas, con la virtud añadida de ofrecernos en su día nuevas fuentes historiográficas al respecto –archivos del consulado de Francia en Túnez–[42].

En cuanto a los aspectos mercantiles tenemos el riguroso trabajo de José Enrique López de Coca, tan ilustrativo de la mentalidad que se tenía a comienzos de la época moderna sobre el comercio y la guerra, con la particularidad en esta ocasión de tratarse de relaciones mercantiles con los infieles; de ahí el indiscutible protagonismo que alcanza la figura del Pontífice[43].

En relación de algún modo con el Norte de Africa, pueden citarse los artículos que se ocupan del sistema de defensa costera en la costa del reino de Granada ante el temor de los ataques berberiscos y, también, con la misión de vigilar las huidas clandestinas de los moriscos a *allende*, ejemplo de las mismas tenemos en el artículo de José Luis Puga sobre los moriscos de Orgiva[44]. Dejando al margen aquellos que sólo se ocupan de aspectos puramente técnicos o no establecen relación alguna con la población morisca, tenemos en primer lugar el trabajo de López de Coca, quien definitivamente rechazó la tesis sostenida por Rachel Arié sobre la existencia de una conti-

36. GALIANO PUY, R., «Historia de los moriscos procedentes...».

37. CABANELAS, D., «Diego Marín, agente de Felipe II...» y «Pedro Venegas de Córdoba...».

38. GOZALBES BUSTO, G., «Huellas vejeriegas...», «Notas sobre la tradición...», «La sociedad granadina-nasrí...», «Personajes moriscos...» y «La nobleza granadina». La dedicación del autor al tema ha tenido como fruto publicaciones de mayor amplitud entre las que cabe destacarse *Los Moriscos en Marruecos*. Granada, 1992.

39. GOZALBES BUSTO, G., «Cautiverios y redenciones...».

40. TAPIA GARRIDO, J.A., «El cura de Albox...».

41. GOZALBES CRAVIOTO, C., «Andalucía y el contrabando...».

42. EPALZA, M. de, «Moriscos y andalusíes...».

43. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E., «Relaciones mercantiles...».

44. PUGA BARROSO, J.L., «Moriscos de la Tahá...».

nuidad en el sistema financiero de la defensa costera y, siguiendo los pasos de Gámir y Ladero Quesada, rechaza el origen nazarí del nuevo sistema y precisa el nacimiento del mismo:

> "El nuevo impuesto fue concebido como una capitación que se demandaba sin atender el valor de la hacienda de cada tributario, estando obligados a satisfacerla todos los varones musulmanes en edad de *hacer açala*, es decir, mayores de 16 años. Esta última circunstancia permite afirmar que habían de pagar todos los mudéjares en edad de prestar servicio militar.
>
> En principio el reparto de la nueva carga se limitó a los musulmanes residentes en poblaciones costeras, entendiéndose por éstos, en la práctica, todas aquellas localidades ubicadas al sur del paralelo de Granada, en las comarcas que engloban lo que Sermet denomina Andalucía mediterránea"[45].

Esta línea de investigación es continuada por Ana Mª. Vera, quien nos da una visión bastante completa de la readaptación de la infraestructura defensiva de la costa malagueña tras la revuelta de 1500-1501, insistiendo en los problemas de financiación de la misma[46]. Con posterioridad, N. Cabrillana, con su particular buenhacer, ha puesto de manifiesto cómo la iniciativa privada también tuvo su protagonismo en este terreno, dado el perjuicio soportado por muchos particulares ante las repetidas negligencias derivadas del mal funcionamiento del sistema real[47], mal funcionamiento que no impedía una presión fiscal a veces determinante de otras situaciones gravosas para los vecinos de la zona, como muestra el trabajo de José Luis Barea[48]. A consignar también una breve aportación documental sobre el impuesto de la farda realizada por Mª. Angustias Olmedo[49], así como un trabajo de Mª. Luisa Campos que, aunque se ocupa de modo especial de la renta de población no deja de hacer importantes precisiones sobre la farda[50]. Finalmente, Gil Sanjuán también trata de la farda, aunque dentro de un estudio de mayor amplitud sobre la presión fiscal y las exacciones sufridas por la comunidad morisca, en el que aparte de las enajenaciones inquisitoriales y

45. López de Coca Castañer, J.E., «Financiación mudéjar del...», p. 190. Aunque no publicado en una revista andaluza, es necesario consignar aquí un reciente artículo de sumo interés, dado que realiza una magnífica síntesis sobre el estado de la cuestión y, además, aporta nuevas e importantes precisiones sobre el asunto; es el de Javier Castillo Fernández, «Administración y recaudación de los impuestos para la defensa del reino de Granada: La farda de la mar y el servicio ordinario (1501-1516)», en *Areas*, 14, 1992, pp. 67-90.

46. Vera Delgado, A.Mª., «La readaptación del sistema...».

47. Cabrillana, N., «La defensa costera del...».

48. Barea Ferrer, J.L., «La defensa de Motril...». El autor que ya se había ocupado del tema en su tesis doctoral ha hecho un magnífico estado de la cuestión en su estudio preliminar a la edición facsímil de la obra de A. Gamir Sandoval, *Organización de la defensa de la costa del Reino de Granada desde su Reconquista hasta finales del siglo XVI*, Granada, Universidad, 1988.

49. Moreno Olmedo, Mª.A., «Contribución al estudio de...».

50. Campos Daroca, Mª.L., «Rentas particulares del...».

las confiscaciones bélicas, se refiere a algunas de las prácticas cotidianas de represión económica; por ejemplo:

> "Las dotaciones de los beneficiados en poblaciones moriscas eran mínimas, ya que obispos y capitulares se habían apropiado una parte del tanto por ciento que les correspondía en el reparto de la décima. Esto repercutió desfavorablemente en los cristianos nuevos los cuales se vieron sometidos a exacciones por parte del clero, exigiéndoles las primicias y elevando las taas arancelarias por los servicios religiosos"[51].

Quizás sea el momento de volver atrás cronológicamente y relacionar los numerosos trabajos que han dado nueva luz a aspectos muy variados de los últimos años del período mudéjar castellano; me refiero a la etapa que transcurrió entre la conquista del reino de Granada y la conversión forzosa, espacio breve, pero de suma importancia debido a la trascendencia que para el inmediato futuro iba a suponer el fracaso del establecimiento de una sociedad dual. El profesor Acién Almansa publicó sus reflexiones sobre dos textos mudéjares de la serranía de Ronda[52] a través de las cuales no sólo confirma algunas precisiones lingüísticas sobre el árabe grandino, sino que revela hasta qué punto llegaba la suspicacia y control sobre la población vencida, desde un primer momento, y, a la vez, nos suministra información muy válida sobre los modos de vida en la frontera. Después, unido a López de Coca, hicieron un planteamiento de la cuestión mudéjar en tierras malagueñas, resaltando:

> "cómo a costa de los vencidos se teje muy pronto una red de intereses, donde se mezclan los de la Corona y los de los repobladores. Rivalizando con ellos encontramos los de los vecinos cristianos del otro lado de la antigua frontera y los de la nobleza beneficiaria de los señoríos jurisdiccionales en tierras malagueñas"[53].

Este artículo fijó unas líneas de trabajo, seguidas después activamente por un grupo de investigadores que han ido desvelando aspectos básicos de esta etapa. Un ejemplo, la aportación de Angel Galán sobre la propiedad mudéjar de la Axarquía malagueña[54]. Muy interesante asimismo el análisis de Vallvé Bermejo sobre el repartimiento de Comares[55], de valor, además, tanto para el estudio de las instituciones nazaríes, como para el de la toponimia y la fonética del árabe hispano.

---

51. GIL SANJUÁN, J., «Presión material sobre...», p. 187.
52. ACIÉN ALMANSA, M., «Dos textos mudéjares...».
53. ACIÉN ALMANSA, M. y LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E., «La cuestión mudéjar...», p. 39.
54. GALÁN SÁNCHEZ, A., «Algunos rasgos de la propiedad...». Parece imprescindible citar aquí la obra fundamental de este autor sobre el período, *Los mudéjares del reino de Granada*, Granada, Universidad/Diputación Provincial, 1991.
55. VALLVÉ BERMEJO, J., «Sobre el repartimiento de...».

Sanz Sampelayo ha incidido asimismo en el conocimiento de estos años en los que, anacrónicamente, se intentó una convivencia abocada desde sus inicios al fracaso; a través de su estudio sobre los comienzos del cabildo granadino se percibe la imposibilidad de futuro de esta sociedad dual dibujada en las capitulaciones[56]. En este mismo esquema hay que situar el artículo de Juan Antonio Grima sobre las ordenanzas de la Alhambra de 1492, aunque en este caso se matiza la actuación de los Reyes Católicos en el sentido de que los mismos nunca estuvieron dispuestos a cumplir de verdad lo acordado en las capitulaciones[57], postura defendida también por otros historiadores y que paulatinamente parece ser cada día más aceptada.

Cualquiera que fuese la intención de los Reyes Católicos, lo cierto es que el mayor conocimiento que se ha producido sobre el establecimiento de la población castellana tras la conquista, confirma, sin margen de dudas, que la coexistencia pacífica y tolerante entre vencedores y vencidos era una irrealizable quimera, motivada por diferentes factores surgidos en uno y otro bando, pero con especial presión de la actitud de rapiña de una parte considerable de los repobladores, como puede apreciarse en las consideraciones de José Szmolka sobre la reactivación de la economía granadina tras la conquista[58]. Muchos son los trabajos que se han realizado profundizando en esta temática; en nuestro objeto de atención –treinta últimos años de revistas andaluzas– existen abundantes muestras. Abarcando la generalidad del reino y enlazando fiscalidad y repoblación, el profesor López de Coca publicó en 1978 un interesante artículo con presupuestos de gran novedad –así, la importancia dada a la intervención de motivos fiscales en la convesión forzosa de los mudéjares–[59], que, como ha sucedido con otros trabajos suyos, ha propiciado, como veremos, posteriores investigaciones al respecto.

El primitivo asentamiento castellano en las comarcas de la costa granadina ha originado una proliferación de estudios, en una gran mayoría realizados, dirigidos o auspiciados por Antonio Malpica, quien, a lo largo del tiempo, y desde la utilización del documento a la prospección arqueológica sobre el terreno, está originando el conocimiento de la implantación castellana y el consiguiente cambio estructural que la misma supuso[60]; junto con lo editado en revistas de fuera del ámbito andaluz y sus aportaciones en congresos, colo-

56. SANZ SAMPELAYO, J., «Configuración inicial e...».

57. GRIMA CERVANTES, J.A., «Gobierno y administración de...». De este mismo autor se ha publicado una interesante recopilación de trabajos, en la que se incluyen artículos aquí no relacionados debido a su primitivo lugar de aparición, *Almería y el Reino de Granada en los inicios de la modernidad (s. XV-XVI)*, Almería, Arráez, 1993.

58. SZMOLKA CLARES, J., «La reactivación de la economía...».

59. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E., «Privilegios fiscales y...».

60. MALPICA CUELLO, A., «La villa de Motril y...», «Primeros elementos de análisis...», «La implantación castellana...» y «La costa de Granada...»; así como, en colaboración con J.A. RODRÍGUEZ LOZANO, «La alquería de Cázulas...».

quios y homenajes, son numerosas publicaciones que ya reclaman de su autor el necesario trabajo de síntesis globalizadora del fenómeno[61]. En esta misma línea hay que colocar las investigaciones de Teresa Armada, Encarnación Escañuela y José Pérez García[62]. En una perspectiva distinta, y dedicada a una zona del interior, se halla la aportación de López Dapena, que nos informa de diferentes rentas cobradas en Guadix por la hacienda real, tanto a cristianos viejos como a mudéjares o moriscos, en los años 1494, 1501 y 1502[63]; asimismo, la de Espinar Moreno y otras colaboradoras sobre la agricultura de la alquería de Laroya a comienzos del siglo XVI[64].

Por lo que respecta al ámbito espacial de la costa almeriense, esta primera etapa de la incorporación a Castilla está representada por un trabajo de Rodríguez Martínez, en el que analiza los problemas iniciales del proceso en la propia ciudad de Almería[65], otro de García Guzmán sobre bienes habices en 1496[66], y por tres artículos de Victoriano del Cerro sobre Vera y su *tierra*, en los que se clarifica la situación política y socioeconómica de los mudéjares de la zona, así como se da noticia de los pocos datos hasta ahora conocidos del repartimiento de Vera[67].

Asimismo tenemos trabajos que se ocupan del territorio del obispado de Málaga durante los primeros lustros de la conquista. López de Coca tiene un estudio centrado en un aspecto muy concreto –el intento repoblador de Fuengirola–, ejemplo de lo sucedido en otros lugares costeros, donde la amenaza pirática y problemas derivados de la propiedad de la tierra llevaron al fracaso la proyectada repoblación[68]. Por las mismas fechas publica también un extenso e intenso artículo dedicado al análisis de la ocupación del territorio malagueño partiendo de la estrategia castellana de repoblación exclusiva de las ciudades y mantenimiento de los indígenas en los distritos rurales, con el común denominador de la explotación del vencido; el carácter militar de la repoblación, la presión fiscal sobre el mudéjar, las excesivas expropiaciones –en parte no deseadas por la Corona–,... son factores que se mezclan y conducen a

61. En parte ha cubierto esta necesidad la publicación de su volumen misceláneo *La costa de Granada en la Edad Media. Poblamiento y territorio.* Granada, Ayuntamiento de Motril, 1994.

62. ARMADA MORALES, T. y ESCAÑUELA CUENCA, E., «La presencia castellana y...». PÉREZ GARCÍA, J., «El poblamiento de la taha...».

63. LÓPEZ DAPENA, A., «Las rentas de Guadix...».

64. ESPINAR MORENO, M., ALVAREZ DEL CASTILLO, Mª. A. y GUERRERO LAFUENTE, Mª.D., «La alquería de Laroya...».

65. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, F., «Aspectos socioeconómicos...».

66. GARCÍA GUZMÁN, Mª. del M., «Bienes habices del convento de...».

67. CERRO BEX, V. del, «Un padrón de los mudéjares...», «Vera y su "tierra"...» y «El repartimiento de...».

68. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E., «Fuengirola, un caso...».

> "que los ingresos fiscales no bastan para satisfacer las necesidades del nuevo orden político que los castellanos instalan en tierras de Málaga. No es una realidad privativa de ésta, sino general a todo el recién conquistado reino granadino, que durante algunos años seguirá costando dinero a la hacienda real, agobiada por los gastos que originan las necesidades militares y eclesiásticas"[69].

Suberbiola, con un planteamiento marxista ingenuamente radical –presente en muchas investigaciones historiográficas de la década de los 70–, insiste en los problemas de la repoblación de Málaga derivados de la presión fiscal, haciendo especial hincapié en la importancia de las relaciones diplomáticas de los Reyes Católicos con Inocencio VIII encaminadas a conseguir las bulas pontificias necesarias que posibilitaran la obtención de las exacciones precisas para el control de las tierras conquistadas[70].

Es conocido por todos cómo la continuada presión sobre los vencidos y el comienzo del incumplimiento de las capitulaciones fueron factores determinantes de la revuelta de fin de siglo, prólogo de la previsible medida conminatoria de la conversión de los mudéjares castellanos. La revuelta dio origen a una serie de episodios bélicos que, fuera de toda duda, serían considerados en algunos momentos como una nueva guerra de conquista, si no de todo el reino granadino, sí de algunas de sus comarcas; desde luego, así parecen demostrarlo las repercusiones sociales y económicas que se manifestaron en los vecinos reinos de Jaén y de Murcia, según analizan los trabajos de Rodríguez Molina, Argente del Castillo y los hermanos Abellán Pérez[71].

La nueva situación creada con la revuelta iba a afectar a toda la población morisca, hubiese participado o no en la misma. Ya antes de producirse la definitiva pragmática en la que los Reyes Católicos determinan la conversión o el exilio –14 de febrero de 1502–, se iniciaron las conversiones masivas, auspiciadas por las prometidas medidas de perdón y por la fuerte presión de las autoridades, proceso estudiado para el caso de Málaga por el profesor López de Coca[72] y, a la vez, comenzaron a ser firmadas nuevas capitulaciones con presupuestos bien diferentes de las primeras, como indica Grima Cervantes para el caso de los Vélez[73].

A partir de ese momento –pragmática de 1502–, como ha escrito Angel Galán,

> "quedará expedito el camino para intentar la asimilación por todos los medios posibles, sin engorrosos problemas legales y prácticos, acerca de a quién afectaban los decretos y medidas que se dicten.

69. López de Coca Castañer, J.E., «Poblamiento y frontera...», p. 40.
70. Suberbiola, J. «Fisco, franquicias y...».
71. Abellán Pérez, J. y J.M[a]., «Aportación de Murcia a...». Argente del Castillo Ocaña, C., «Ultimos episodios de cautiverio...». Rodríguez Molina, J., «Participación de Jaén en...».
72. López de Coca Castañer, J.E., «La "conversión general" en el...».
73. Grima Cervantes, J.A., «Las capitulaciones pactadas...».

> Desde ahora, y prácticamente hasta 1511, el silencio legal se cierne sobre los moriscos granadinos. Son estos años de un intenso esfuerzo en la evangelización. Reflejo de los resultados de esta campaña catequizadora y de otras circunstancias son las medidas de 1511-1513"[74].

Este trabajo del profesor Galán no es propiamente un artículo de revista, sino que sus dimensiones –número monográfico de *Jábega*– hacen de él un verdadero libro del que se extraen valiosas e importantes conclusiones, por ejemplo, el cambio definitivo del "status teórico" de los moriscos se produjo tras las medidas adoptadas en 1511-1513, la existencia de una cierta movilidad social en los últimos años del mudejarismo y en los primeros de la conversión por parte de algunos colaboracionistas... El autor lleva sus consideraciones hasta la asamblea de la Capilla Real de Granada en 1526, momento en que, para él, el proceso teórico–político de los moriscos finaliza:

> "De ahora en adelante sólo podrán optar por tres caminos para defender su identidad: La lucha sorda y cotidiana contra la represión, comprar la benevolencia de la Corona o la sublevación armada. Los dos primeros fueron muy usados a lo largo del siglo XVI, el último desencadenó la sublevación de las Alpujarras de 1568 y su expulsión del reino"[75].

Abundan también los estudios sobre los aspectos demográficos y sociales. Por lo que respecta a la demografía, unos presentan aportaciones muy localizadas en el espacio y en el tiempo, como la de Pereiro Barbero sobre la Axarquía[76], o las más extensas, desde el punto de vista geográfico, de José Luis Barea, a propósito de una "visita" a la costa en 1567[77], o de Bravo Caro sobre las poblaciones moriscas malagueñas durante la guerra del 68[78]; otros nos ofrecen un estudio más profundo, como el realizado por Mercedes García-Arenal[79] a través de las actas parroquiales de Comares, que incluye un interesante análisis onomástico, o el de Alfonso Franco –comprendiendo tanto a los cristianos viejos como a la población morisca– sobre las villas almerienses de los Vélez[80]. Un caso atípico está representado por un artículo de Juan Andrés Luna[81], que estudia la expansión de un barrio cristiano viejo de Granada –el de la Magdalena–, en el que la proximidad de la Vega origina

74. GALÁN SÁNCHEZ, A., «Los moriscos de Málaga...», p. 12.
75. *Ibídem*, p. 16. La tercera parte de este estudio -bases socioeconómicas- conoció poco después una edición aparte, actualizada, en la revista sevillana *Historia. Instituciones. Documentos*, «Notas para el estudio del...».
76. PEREIRO BARBERO, P., «Incidencia de la expulsión...».
77. BAREA FERRER, J.L., «La población de la costa...».
78. BRAVO CARO, J.J., «Poblaciones moriscas de...».
79. GARCÍA-ARENAL, M., «Las actas parroquiales de...».
80. FRANCO SILVA, A., «Datos demográficos y...».
81. LUNA DÍAZ, J.A., «La parroquia de Santa María...».

que, en 1561, sobre un total de 559 vecinos, 44 sean moriscos, rompiendo, por tanto, con la exclusiva concentración albaicinera de los mismos.

La temática social está presente en un artículo de Gil Sanjuán sobre disidentes y marginados en la Serranía de Ronda, aunque sus páginas son fundamentalmente de divulgación, sin que se aporten novedades reseñables[82].

El problema de la esclavitud –a pesar de seguir siendo uno de los campos que aún necesita más investigación– ha merecido también la atención de los investigadores. En 1976, Enrique del Pino, en el monográfico de *Jábega* sobre la esclavitud en Málaga desde la Antigüedad hasta la época contemporánea, dedica unas páginas a nuestro período demasiado sucintas[83]; Espinar Moreno y García Guzmán aportan datos sobre precios, destinos y rescates de los esclavos procedentes de Albox como consecuencia de la guerra de 1568[84]; Alcaina Fernández ofrece unas noticias sobre esclavitud morisca y berberisca en el siglo XVII en los casos concretos de Vélez-Blanco y María[85]; Carlos Asenjo analiza asimismo la situación de los esclavos musulmanes en Guadix, especialmente en el siglo XVI, aportando 25 apéndices documentales que recogen casos concretos sobre los mismos[86]. Novedad, en la que habrá que insistir, nos ofrece el trabajo de Mª Isabel Jiménez sobre la encomienda infantil[87]. Ahora bien, en este campo, el artículo más completo continúa siendo el publicado por Nicolás Cabrillana en 1975 sobre la esclavitud morisca de Almería en el XVI, realizado sobre más de mil quinientas actas notariales, con las que demostró de forma incontestable cómo la guerra de 1568 supuso para muchos cristianos un verdadero "negocio". Muchos son los aspectos que podríamos destacar de este importantísimo trabajo, si no creyéramos que es suficientemente conocido; me siento obligado, sin embargo, a transcribir un párrafo, cuya presencia pienso que es oportuna[88]; es éste:

> "Ambos sectores de la población, cristiano viejo y morisco, aparecen separados por un muro invisible, a pesar de los contactos cotidianos. En ambos sectores hay pobres y ricos, nobles y plebeyos. No están, pues, desunidos por razones económicas, políticas o sociales, sino por algo mucho más imperceptible, mucho más sutil y mucho más fuerte: por algo tan carismático como el prestigio. El prestigio consistía para la mentalidad del siglo XVI en ser «cristiano desde siempre» y no descender de judío ni moro; en una palabra, en ser «cristiano viejo». Esto, que aparece bien claro en los documentos notariales y

82. GIL SANJUÁN, J., «Disidentes y marginados de...».

83. PINO, E. del, «La esclavitud en Málaga...».

84. ESPINAR MORENO, M. y GARCÍA GUZMÁN, Mª. del M., «Notas sobre la esclavitud...».

85. ALCAINA FERNÁNDEZ, P., «Esclavitud en Vélez Blanco y...».

86. ASENJO SEDANO, C., «Trabajo, honra y esclavos...».

87. JIMÉNEZ JURADO, Mª.I., «La encomienda infantil: una modalidad...».

88. En cuanto a su aceptación o a su debate, que, en todo caso, creo que podría servir para perfilar determinados matices en cuanto a las clases dirigentes.

que no es aceptado por todos los historiadores actuales, constituye el punto de partida para la comprensión del problema de la esclavitud morisca"[89].

En una vertiente bien diferente, dentro de los aspectos sociales, hay que situar la aportación documental de Antonio Malpica y Carmen Trillo sobre los denominados Infantes de Granada, representantes destacados de una minoría morisca cuya trayectoria vital fue muy distinta de la sufrida por el grueso de su comunidad[90]. También, los trabajos de Espinar Moreno y Grima Cervantes sobre otros personajes de esta oligarquía morisca[91], así como el del profesor Peinado sobre uno de los linajes de la aristocracia granadina[92].

Podríamos incluir dentro de este bloque sobre sociedad unas curiosas páginas escritas por Tapia Garrido, en las que trata de demostrar (?) que los Abduladin, moriscos principales de los Vélez, eran descendientes del duque Teodomiro[93]. ¡Increíble! O estamos ante una alucinación o ante el intento de "explicar" con un nuevo tipo de razonamiento la *restauración* del cristianismo tras la *reconquista*. Sin comentarios.

La visión de conjunto de la comunidad morisca, con sus rasgos diferenciadores, aparece en los como siempre agudos comentarios de Bernard Vincent a propósito de la visión transmitida por los viajeros extranjeros de la época[94].

En lo referente a temas económicos el número de artículos es aún más considerable, respondiendo a un variado espectro de cuestiones, algunas de difícil encasillamiento por su amplia temática, así el de Enrique Soria sobre los bienes de la casa real nazarí en Gor[95]. No faltan los estudios sobre sectores productivos muy concretos, como es el caso de las salinas[96], o los dedicados a puntualizar los oscuros problemas derivados de sus contribuciones impositivas, en sentido amplio del término[97], o aquéllos que recogen un pa-

89. CABRILLANA, N., «Esclavos moriscos en...», pp. 53-54. Poco después, dentro de un contexto más amplio, puso a disposición de los investigadores nuevos documentos al respecto, *Documentos notariales referentes a los moriscos (1569-1571). Archivo Histórico Provincial de Almería*, Granada, Universidad, 1978.

90. MALPICA CUELLO, A. y TRILLO SAN JOSÉ, C., «Los Infantes de Granada...».

91. ESPINAR MORENO, M., «Abulcaçen Aben Cohbe...». ESPINAR MORENO, M. y GRIMA CERVANTES, J.A., «Un personaje almeriense en...».

92. PEINADO SANTAELLA, R.G., «Los Banu al-Qabvani...».

93. TAPIA GARRIDO, J.A., «El último Abduladin...».

94. VINCENT, B., «La vision du Royaume...».

95. SORIA MESA, E., «La venta de bienes de...».

96. GUAL CAMARENA, M. y LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E., «La sal del reino de...». MALPICA CUELLO, A., «Las salinas de Motril...».

97. BIRRIEL SALCEDO, M.Mª., «Notas sobre la hacienda...» , «Nuevos datos sobre el...». LÓPEZ BELTRÁN, Mª.T., «Un impuesto sobre la...». CASTILLO FERNÁNDEZ, J., «Arrendamientos de bienes confiscados...».

norama general de alguna de las infraestructuras básicas de la economía granadina, así el trabajo de Vincent, que se enfrenta con la situación del regadío antes y después de la expulsión de los moriscos del reino[98], sosteniendo la tesis del fracaso de la repoblación debido, en alta proporción, a la inadaptación al sistema de irrigación por parte de los recién llegados. Recientemente, García Latorre ha mostrado su desacuerdo con este planteamiento para el caso almeriense:

> "[...] no encuentro por ninguna parte referencias a problemas de adaptación técnica, sino un conflicto social que afecta al mantenimiento y la conservación del sistema hidráulico y de todo el espacio agrario del lugar. Los «feudales» habían visto descender vertiginosamente sus rentas a consecuencia de la expulsión. Hasta ese momento su exigencia de renta había podido compatibilizarse con la supervivencia de los sistemas agrarios moriscos, pero en la coyuntura desesperada que vivieron tras la salida de los moriscos intentaron una auténtica reacción señorial que, de prosperar, habría alterado completamente la organización de los espacios agrarios existente hasta ese momento y habría hecho fracasar la repoblación"[99].

Pienso que estamos ante la aparición de una muy interesante polémica que, si se profundiza, puede desvelarnos hechos básicos de la agricultura del reino de Granada en los siglos XVI y XVII.

Por lo que respecta al mundo rural del entorno de la capital granadina del quinientos, tras la relación de los cortijos de propiedad morisca hecha por Garzón Pareja[100], existen cuatro importantes trabajos de Luna Díaz, que se ocupan tanto de aspectos productivos, como de propiedad y repoblación[101].

La utilización de los libros de apeo para el conocimiento de la repoblación y de la continuidad o los cambios agrícolas de ella derivados, así como para realizar prospecciones sobre la agricultura de la etapa morisca ha sido frecuente por parte de muchos investigadores –como veremos más adelante, a veces demasiados–. En este sentido, en las revistas que contemplamos, existen trabajos de una variada gama de autores desde distintas perspectivas y con enfoques metodológicos muy diferentes, por tanto, también con resultados muy diversos, algunos francamente pobres[102].

98. VINCENT, B., «Le réseau d'irrigation...».

99. GARCÍA LATORRE, J., «La pervivencia de los espacios...», pp. 305-306.

100. GARZÓN PAREJA, M., «Cortijos del término de Granada...».

101. LUNA DÍAZ, J.A., «Apuntes para el estudio...», «El Temple, "tierra" de...», «La alquería: Un modelo...» y «Repoblación y gran propiedad...».

102. ABELLÁN PÉREZ, J., «Algunos aspectos socioeconómicos...». BARRIOS AGUILERA, M., «Paisajes agrarios moriscos...». Id., «Ainadamar en el Archivo...». BIRRIEL SALCEDO, M.Mª., «Propiedad y uso de la...» y «Ventas de bienes confiscados...». COTES PORCEL, J., «La repoblación de tierras...». MARTÍN RUIZ, F., «La economía del partido...». MARTÍN RUIZ, J.Mª., «Distribución de los bienes...». MARTÍNEZ LÓPEZ, J.M., FUENTES ARIAS, J. de la y GRANADOS MORENO, P.,

Por su número, puden agruparse en un bloque los numerosos artículos que el profesor Espinar Moreno, bien en solitario o con distintos colaboradores, ha realizado sobre aspectos económicos y urbanísticos relacionados con los moriscos; unas veces utiliza los libros de apeo o de población[103], otras, fuentes documentales diversas –protocolos, libros de repartimiento, fondos de la Chancillería, libros de habices...–[104], quizás con una excesiva fragmentación a la hora de publicar los resultados de la investigación. También sobre el regadío hay que reseñar el trabajo de Sánchez Ramos[105] sobre la Alpujarra y las tres entregas de bibliografía comentada que nos ha ofrecido Glick[106], que sobrepasan el tiempo que aquí nos ocupa.

En la última década ha aparecido un nuevo objetivo en las preocupaciones de los investigadores, el problema de los moriscos de los lugares de señorío. Era lógico dada la importancia del tema y la escasez de conocimientos que poseíamos sobre el mismo. En la actualidad distintos trabajos doctorales en fase muy avanzada cubrirán el desfase existente en este campo con respecto a los datos conocidos de otras zonas. Mientras tanto han sido numerosos –y, por ello, de distinto valor– los artículos publicados.

Sobre la cuenca del Almanzora, el prolífico Tapia Garrido ha escrito dos aportaciones aparecidas en la encomiable publicación sobre la comarca –al margen de la muy diferente calidad de sus colaboraciones– que es la revista *Roel*[107], mientras que para esa misma zona encontramos aportaciones de interés en el trabajo de Alfonso Franco sobre el señoríos de los Vélez[108]. La zona malagueña está representada por el breve trabajo de Martín Ruiz sobre Bentomiz[109]. Son distintas comarcas de la provincia granadina las que han sido objeto de una mayor atención investigadora; a los casos específicos de Gómez Lorente, con respecto a Gor[110], y de Rafael Peinado, para Cam-

«Estudio de dos despoblados...». SANTIAGO SIMÓN, E. de, «Algunos datos sobre...». TAPIA GARRIDO, J.A., «La agricultura en el...».

103. ESPINAR MORENO, M., «Apeo y deslinde de...», «Aspectos urbanos y rurales...», «Los árboles en las...» y «Notas sobre la historia de...». ESPINAR MORENO, M. y ALVAREZ DEL CASTILLO, Mª.A., «Análisis socioeconómico de...». ESPINAR MORENO, M. y FERNÁNDEZ ORTEGA, A., «Bienes rústicos de Cantoria...».

104. ESPINAR MORENO, M., «Aproximación al conocimiento...», «Bienes habices...», «Escenas de la vida...», «La alquería de Otura...», «Medidas de peso...», «Notas sobre la alquería...», «Notas sobre propiedades...», «Noticias para el estudio...» y «Reparto de las aguas...». ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GÓMEZ, J.J., «Estudios sobre la ciudad de...», «Las aguas de la acequia...». ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GÓMEZ, Mª.D., «El regadío en el distrito...». ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GÓMEZ, J.J. y Mª.D., «Las aguas del río Nacimiento...».

105. SÁNCHEZ RAMOS, V., «Agua y regadío en la...».

106. GLICK, Thomas F., «Historia del regadío y...».

107. TAPIA GARRIDO, J.A., «El señorío de los Fajardo...» y «Los señoríos del Almanzora...».

108. FRANCO SILVA, A., «El señorío de los Vélez...».

109. MARTÍN RUIZ, J.Mª., «Los lugares de señorío...».

110. GÓMEZ LORENTE, M., «Los señoríos en el Reino...».

potéjar[111], hay que añadir los que, desde distintos ángulos, han iluminado facetas hasta ahora desconocidas del atrayente marquesado del Cenete[112]. A la espera de mayores resultados, gracias a las investigaciones en curso, puede, no obstante, afirmarse que la importancia de los señoríos del reino de Granada en toda la "cuestión" morisca tuvo una mayor significación que la otorgada por la historiografía tradicional.

Puede formarse un bloque heterogéneo con todos aquellos artículos dedicados a estudios de léxico, antroponimia, cultura material...[113], destacando en este conglomerado los dedicados a la toponimia, en los que de nuevo hay que señalar la diversidad de criterios y de profundidad de análisis existentes entre ellos[114].

Si bien los aspectos religiosos se hallan presentes en un porcentaje elevado dentro de todo el conjunto de trabajos aquí reseñados, existe un número elevado que se ocupan del tema de un modo específico. Uno de los más destacados especialistas en esta faceta ha sido Jesús Suberbiola, quien, en un artículo en el que trata de manera particular el problema fiscal de tres partidos del obispado de Málaga, relaciona, una vez más, la política fiscal de la Monarquía con la conversión general mudéjar y la formación del Estado moderno[115]; las

111. PEINADO SANTAELLA, R.G., «Los orígenes del marquesado...».

112. ARIAS ABELLÁN, J., «Los hombres y las tierras...». ESPINAR MORENO, M. y RUIZ PÉREZ, R., «Datos para el estudio...». GÓMEZ LORENTE, M., «Aportaciones al estudio del...». RUIZ PÉREZ, R., «El magran, impuesto decisivo...».

113. ALBARRACÍN NAVARRO, J., «Juan Martínez Ruiz y el testamento...». DOMÍNGUEZ BEDMAR, M., «Algunas posibles piezas...». MARTÍNEZ RUIZ, J., «Antroponimia morisca en...», «Hufra, hayar y sajar...», «La indumentaria de los...», «Recibos bilingües de pago...», «Visita a todas las casas...» y «Ausencia de literatura aljamiada...». MUÑOZ MARTÍN, Mª. del M. y DOMÍNGUEZ BEDMAR, M., «Cerámica hispano-musulmana...». SANTIAGO SIMÓN, E. de, «Algunos documentos arábigo-granadinos...». TORRES PALOMO, Mª. del M., «Sobre la carta de Abenaboo...». VÁZQUEZ QUERO, A., «A propósito de la cultura...».

114. SECO DE LUCENA PAREDES, L., «Toponimia árabe de la...». ABELLÁN PÉREZ, J., «Voces hispanoárabes y...». CHAVARRÍA VARGAS, J.A., «De la fortaleza y sierra...». En realidad es un artículo de síntesis sobre Bentomiz, que dedica cierta extensión a la toponimia del lugar calificando de falsa la etimología sostenida hasta la fecha desde Mármol de Carvajal hasta Caro Baroja. MARTÍNEZ RUIZ, J., «El Ár. 'Ard 'Tierra'...». MARTÍNEZ RUIZ, J. y BARRIOS AGUILERA, M., «Contribución a la toponimia ...». DÍAZ GARCÍA, A. y BARRIOS AGUILERA, M., «Nueva interpretación de...». Los autores, con criterios metodológicos nuevos, han insistido en el tema publicando *De toponimia granadina. Un estudio histórico-lingüístico según el "Libro de Apeo y Repartimiento" de Alfacar*, Granada, Universidad, 1991. En el mismo se dedica un capítulo completo a la bibliografía básica existente sobre la toponimia del reino de Granada.

115. SUBERBIOLA, J., «Política fiscal en la...». Expone una visión completa del problema en su *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516). Estudio y documentos*, Granada, Caja General de Ahorros, 1985. Libro básico, aunque pienso que algunas de sus tesis necesitan una mayor demostración; de hecho, sus opiniones sobre los privilegios que la nueva situación eclesiástica suponían para la Monarquía, pronto fueron contestadas por A. RIESCO TERRERO, «Restauración de la sede de Málaga y de la vida parroquial y monástica en el Reino de Granada. Postura del papa Inocencio VIII y política de los Reyes Católicos», en *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de su conquista*, edit. por J.E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, Málaga, 1987.

erecciones parroquiales de Granada y de Málaga, así como el reformismo cisneriano, en relación con la primera, y las cuestiones decimales del obispado de Málaga han sido objeto asimismo de su atención investigadora[116]; siguiendo su estela Jesús López estudió el caso de Almería[117]. Sobre esta primera etapa, en la que se pasa de lo musulmán a los cristiano en el reino granadino, existen cuatro aportaciones que dan noticias al respecto de lo sucedido en lugares concretos, Granada, Vélez Rubio, Baza y La Peza[118]. Garrido Aranda, antes de publicar su importante libro sobre la Iglesia granadina, ofreció un primer acercamiento al tema no excesivamente conseguido[119].

Otros aspectos puntuales han sido asimismo tratados de un modo particular, así los problemas en torno a la Asamblea o Junta de 1526 en la Capilla Real granadina[120], o las cuestiones relacionadas con la enseñanza a los moriscos[121]. Por último, fray Darío Cabanelas trató de desentrañar las oscuridades, relacionadas con el mundo morisco, que se habían tejido en torno a los libros plúmbeos del Sacromonte, aportando datos de gran valor[122].

Mención aparte merecen los muy numerosos artículos sobre los moriscos y el tribunal del Santo Oficio. El primero a consignar puede ser el trabajo de Pérez de Colosía y Gil Sanjuán sobre la actividad inquisitorial en Málaga durante la segunda mitad del siglo XVI, dada su considerable extensión –número monográfico de *Jábega*, cien páginas– y las fuentes utilizadas –relaciones de causas y correspondencia con la Suprema–, lo que les permite dibujar un panorama bastante completo sobre el camino seguido por la Inquisición antes y después de la sublevación morisca. Según los autores, quienes resaltan la función policial del tribunal,

> "La evidente actividad represora por parte del Santo Oficio no admite otra explicación que la de una política deliberada para conseguir la asimilación total, a costa de la pérdida de identidad en los rasgos culturales de un pueblo sometido"[123].

116. SUBERBIOLA MARTÍNEZ, J., «Constituciones y rentas...», «La ordenación parroquial malacitana...» y «La erección parroquial granatense...».

117. LÓPEZ ANDRÉS, J.Mª., «Real Patronato Eclesiástico...».

118. NÚÑEZ CONTRERAS, L., «La fecha de consagración...». TAPIA GARRIDO, J.A., «Primera iglesia y primeros...». ESPINAR MORENO, M., «Iglesias y ermitas de...». ESPINAR MORENO, M., QUESADA GÓMEZ, J.J. y SÁEZ MEDINA, J., «La villa de La Peza...».

119. GARRIDO ARANDA, A., «Papel de la Iglesia...». Su obra posterior, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias. Siglo XVI*, Sevilla, Escuela de Ets. Hispanoamericanos, 1980 superó con creces este adelanto.

120. GIL SANJUÁN, J., «El parecer de Galíndez...».

121. LÓPEZ, M., «El colegio de los niños...». ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, J.R., «La Casa de Doctrina...».

122. CABANELAS, D., «Cartas del morisco granadino...» y «Arias Montano y los libros...».

123. PÉREZ DE COLOSIA RODRÍGUEZ, Mª.I. y GIL SANJUÁN, J., «Málaga y la Inquisición...», p. 24.

Estos dos mismos historiadores, en alguna ocasión también en colaboración, pero casi siempre con aportaciones individualizadas, han publicado una serie de datos y noticias que ofrecen un abanico variado sobre el funcionamiento y actividad de la Inquisición granadina, en una gran parte encaminada a ejercer un control sobre los moriscos[124].

También Bernard Vincent se ha ocupado de este apasionante tema, limitando en el tiempo su acercamiento a los años bélicos y los inmediatamente anteriores al estallido del conflicto; su análisis del trato dado por el tribunal a los distintos sectores sociales de la comunidad morisca se completa con la oportuna alusión a los "motivos espaciales":

> "El otro factor determinante de la represión inquisitorial contra los moriscos es el reparto de la población dentro del Reino. Está claro que los cristianos nuevos que viven en un medio mixto están más sujetos a persecuciones que los que se encuentran en un medio homogéneo [...] Los inquisidores apenas se aventuran a visitar sistemáticamente estas zonas en las que no se sienten seguros"[125].

Pelayo Alcaina y Lladó Granado han investigado sobre la actuación inquisitorial en distintas zonas de la actual provincia de Almería, incluida las tierras señoriales del marquesado de los Vélez, y sobre un curioso expediente a propósito de la probanza de limpieza de sangre de un aspirante a familiar del Santo Oficio ya en pleno siglo XVIII[126].

Por lógicas razones cronológicas, he dejado para el final un último bloque de artículos referentes a la guerra de 1568 y a su trágico desenlace. En espera de tener una visión completa de la última guerra desencadenada por el Islam español con perspectivas metodológicas actuales, nos hemos de conformar con las aportaciones puntuales ofrecidas por distintos investigadores, a veces plasmadas en un cierto detallismo[127]. Si bien es verdad que algunos trabajos están exentos de novedad, ya que se limitan a exponer los hechos siguiendo las clásicas narraciones de Hurtado de Mendoza, Pérez de Hita y Mármol[128], en otros, aunque se ocupan esencialmente de narrar acontecimientos bélicos, se aportan algunos datos nuevos procedentes de fuentes do-

---

124. GIL SANJUÁN, J., «La Inquisición de Granada...», «Moriscos, turcos y ...», «La otra cara de la...» y «Ofensiva final antimorisca...». PÉREZ DE COLOSIA RODRÍGUEZ, Mª.I., «Visita inquisitorial de...», «Malagueños sentenciados por...» y «Represión inquisitorial después de la...». PÉREZ DE COLOSIA RODRÍGUEZ, Mª.I. y GIL SANJUÁN, J., «Los moriscos del Algarbe...».

125. VINCENT, B., «Los moriscos y la Inquisición...», p. 200.

126. ALCAINA FERNÁNDEZ, P., «La Inquisición en el...» y «Ascenso social y limpieza...». LLADÓ GRANADO, A.I. y ALCAINA FERNÁNDEZ, P., «Visita inquisitorial al obispado...».

127. CALERO PALACIOS, C., «Contribución al estudio...».

128. NAVAS ACOSTA, A., «La batalla de Frigiliana...». Perspectivas interesantes se ofrecen en CARRASCO URGOITI, Mª.S., «Experiencia y fabulación en...».

cumentales diversas, por ejemplo, los de Pilar Núñez y de Tapia Garrido[129], destacando en esta línea el muy documentado de Enrique Soria[130]. La actuación de los cabildos municipales de Jaén y de Málaga ante la sublevación han sido asimismo estudiados por López Ruiz y Bravo Caro[131], y Ricardo Ruiz ha trazado un excelente panorama de lo que supuso la guerra en un territorio señorial, concretamente en el marquesado del Cenete[132]. No podía faltar la referencia a alguno de los religiosos asesinados durante la contienda; en este caso nos encontramos con un artículo de tipo apologético, alejado de una adecuada crítica histórica[133].

En cuanto a la expulsión de los moriscos del reino de Granada son cinco los trabajos a reseñar. En primer lugar, uno, a pesar de su antigüedad, con plena validez, de Domínguez Ortiz, en el que, con su habitual maestría, ofrece una serie de datos sobre la suerte corrida por los granadinos entre su dispersión por tierras de la Corona de Castilla, fuera de Granada, y la expulsión definitiva en 1609[134]. Francisco Villegas realiza una muy aceptable síntesis de toda la problemática sobre la expulsión y unas interesantes reflexiones, en particular en cuanto a la demografía, sobre sus consecuencias[135]. Tapia Garrido muestra en este campo su preocupación por el pasado almeriense, narrando el desarrollo del proceso de expulsión de los moriscos del marquesado de los Vélez[136]. Por último, Antonio Muñoz toca uno de los aspectos más controvertidos a este respecto: los moriscos almerienses que consiguieron permanecer tras la expulsión[137]; trabajo al que de algún modo habría que añadir –aunque no sea ése su objetivo principal– el de Faustino Rodríguez[138].

Termino, pues, este repaso, forzosamente breve, de la producción historiográfica sobre los moriscos, contenida en revistas del ámbito andaluz durante los últimos treinta años. Soy consciente de que, a pesar de la abundancia de artículos, no es completo el panorama de la investigación que sobre el tema morisco se ha llevado a cabo, no ya a niveles generales, sino incluso

129. NÚÑEZ GALIANO, P., «La comarca de Bentomiz...». Sobre esta zona he citado artículos de diferentes autores, en la mayoría de los cuales se aprecia una evidente reiteración en la temática expuesta. TAPIA GARRIDO, J.A., «Rebelión de los moriscos...» y «Don Juan de Austria en...».

130. SORIA MESA, E., «Don Alonso de Granada Venegas y...».

131. LÓPEZ RUIZ, E., «La guerra contra los moriscos...». BRAVO CARO, J.J., «Medidas adoptadas por el...».

132. RUIZ PÉREZ, R., «El levantamiento morisco en...».

133. SÁEZ MEDINA, J., «El Santo Fray Marcos...».

134. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Los moriscos granadinos antes...».

135. VILLEGAS MOLINA, F., «Algunas consideraciones sobre...».

136. TAPIA GARRIDO, J.A., «Expulsión de los moriscos...».

137. MUÑOZ BUENDÍA, A., «Supervivencia de la población...».

138. RODRÍGUEZ MOLINA, F., «Los conocedores moriscos...».

dentro mismo de nuestra comunidad autónoma, donde han proliferado congresos, coloquios, simposios, jornadas, homenajes y otras conmemoraciones de muy diverso tipo, en muchos de los cuales se han presentado y publicado resultados de investigaciones de importancia. No obstante, creo que estas páginas son ilustrativas del trabajo que, de un modo más particular, se ha realizado en Andalucía, y, a la vez, pueden servir para que un público más amplio conozca una serie de autores y de revistas, quizás no divulgados de un modo conveniente, a los que, en más de un caso –y, lógicamente, no me refiero ahora a los historiadores conocidos– es necesario tener presente para profundizar en el conocimiento de esta esencial parcela de la historia española.

Cierto que no todo lo reseñado presenta una igual calidad. Aún más, y dejando al margen los artículos cuya fuerte carga ideológica los convierte en inservibles desde el punto de vista de la Historia, se percibe una cierta "ligereza" a la hora de publicar –quizás motivada por la necesidad de hacer con cierta rapidez un *curriculum* investigador–, que en ocasiones casi podría catalogarse como enfermiza. Esto da lugar, por un lado a que se investigue y se publique sin procurarse, previamente y/o de modo simultáneo, una apropiada formación historiográfica, lo que, a veces, queda patente en ignorancias bochornosas; por otro, al mal uso de una misma fuente, fragmentándola de forma increíble con el fin de posibilitar varias publicaciones –el caso de los libros de repartimiento y de apeo es clamoroso, como ha señalado García Latorre para algunos casos concretos que podrían ser ampliados[139]–, y, además, utilizando una arcaica metodología positivista como señalara en su día Mercedes García-Arenal[140].

A pesar de todo ello, que no deja de ser grave, el avance realizado ha sido considerable, todavía más contemplando el trabajo llevado a cabo por todos los investigadores que se ocupan del tema, por lo que parece vislumbrarse la necesidad de una puesta al día de la síntesis sobre la historia de los moriscos realizada por Domínguez Ortiz y Bernard Vincent en 1979, en la que se incorporen las principales aportaciones de los últimos años.

Me siento obligado a finalizar con un cierto optimismo dado que algunos historiadores han comenzado a plantear nuevas hipótesis de trabajo con el intento de profundizar en el proceso de inserción/rechazo de la comunidad morisca –a niveles colectivos y/o individuales– dentro del conjunto de la sociedad española del siglo XVI. Es más que posible que estas nuevas líneas de investigación nos deparen en un cercano futuro alguna que otra grata sorpresa.

---

139. GARCÍA LATORRE, J., «Arqueología medieval e historia moderna en el Reino de Granada. El caso de la sierra de Filabres», en *CN*, 20 (1992), p. 205.

140. GARCÍA-ARENAL, M., «Ultimos estudios sobre...», p. 107.

RELACIÓN DE REVISTAS ANDALUZAS CON BIBLIOGRAFÍA SOBRE MORISCOS, INDICANDO LAS SIGLAS CON LAS QUE SE CITAN

Al-Andalus (Granada-Madrid). -16- *AA*

Almuñécar. Arqueología e historia (Almuñécar, Granada). -1- *AAH*

Anales de la Universidad de Cádiz (Cádiz). -1- *AUC*

Anales del Colegio Universitario de Almería (Almería). -1-*ACUA*

Anales del Instituto Nacional de Bachillerato «Luis de Góngora» (Córdoba). -1- *AINB*

Anuario de Historia Moderna y Contemporánea (Granada). -2-*AHMC*

Archivo Hispalense (Sevilla). -1- *AH*

Baetica (Málaga). -20- *BT*

Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes (Córdoba). -5- *BRAC*

Boletín del Instituto de Estudios Almerienses (Almería). -4-*BIEA*

Boletín del Instituto de Estudios Giennenses (Jaén). -3-*BIEG*

Boletín del Instituto de Estudios «Pedro Suárez» (Guadix, Granada). -3- *BIEP*

Chronica Nova (Granada). -29- *CN*

Congreso de Profesores-Investigadores de la Asociación de Profesores de Historia de Bachillerato de Andalucía «Hespérides». -6-*C.P.I.*

Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales (Málaga). -1- *CCEE*

Cuadernos de Estudios Medievales. A partir del nº 19 recibe el nombre *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas* (Granada). -20-*CEM*

Cuadernos de la Alhambra (Granada). -8- *CA*

Cuadernos Geográficos de la Universidad de Granada (Granada). -4-*CGUG*

Dynamis (Granada). -2-*DY*

Estudios de Historia y Arqueología Medievales (Cádiz). -6-*EHAM*

Foro de las Ciencias y de las Letras (Granada). -2- *FCL*

Gades (Cádiz). -1- *GD*

Historia. Instituciones. Documentos (Sevilla). -5- *HID*

Jábega (Málaga). -12-*JB*

Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos (Granada). -21-*MEAH*

Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino (Granada). -15-*RCHG*

Revista Velezana (Vélez Rubio, Almería). -9-*RV*

Roel (Albox, Almería). -26-*RL*

Relación de artículos sobre mudéjares y moriscos de las revistas andaluzas citadas, entre 1962 y 1992

Abellán Pérez, Juan, «Algunos aspectos socioeconómicos de Albox a través de su libro de Apeo», *RL*, 1 (1980), pp. 43-47.

— «Voces hispano-árabes y mozárabes referentes a los accidentes de la naturaleza en la toponimia menor de Comares (Málaga)», *EHAM*, II (1982), pp. 51-59.

Abellán Pérez, J. y J.Mª., «Aportación de Murcia a la rebelión morisca de la Alpujarra almeriense: el cerco de Velefique», *CEM*, IV-V (1976-1977), pp. 27-39.

Acién Almansa, Manuel, «Dos textos mudéjares de la serranía de Ronda (1491)», *CEM*, II-III (1974-1975), pp. 245-257.

Acién Almansa, M. y López de Coca Castañer, J.E., «La cuestión mudéjar en tierras de Málaga», *JB*, 12 (1975), pp. 36-43.

Albarracín Navarro, Joaquina, «Juan Martínez Ruiz y el testamento de María Xaylona», *RCHG*, 6 (1992), 2ª época, pp. 277-295.

Alcaina Fernández, Pelayo, «Ascenso social y limpieza de sangre en el s. XVIII: la estirpe de los Gamboa de María», *RV*, 10 (1991), pp. 7-10.

— «Esclavitud en Vélez Blanco y María en el siglo XVII», *RV*, 9 (1990), pp. 13-20.

— «La Inquisición en el marquesado de los Vélez. La visita de 1561», *RV*, 7 (1988), pp. 24-32.

Alvarez Rodríguez, J. Rosaura, «La Casa de doctrina del Albaicín. Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos», *CA*, 19-20 (1983-1984), pp. 233-246.

Aranda Doncel, Juan, «Contribución al estudio de los moriscos en Córdoba», *AINB*, III (1972), pp. 69-78.

— «Estructura de la población morisca en tres parroquias sevillanas, San Julián, San Román y Santa Lucía», *BRAC*, 96 (1976), pp. 77-84.

— «La Inquisición de Córdoba y la visita de distrito en el último tercio del siglo XVI», *BRAC*, 109 (1985), pp. 5-40.

— «Los bienes inmuebles de los moriscos granadinos en el Reino de Jaén», *BRAC*, 101 (1980), pp. 109-125.

— «Potencial económico de la población morisca en Córdoba», *BRAC*, 92 (1972), pp. 127-152.

— «Trayectoria demográfica y estructura de la población morisca en el área señorial cordobesa (1569-1610)», *BRAC*, 105 (1983), pp. 35-59.

Argente del Castillo Ocaña, Carmen, «Últimos episodios de cautiverio fronterizo en la revuelta mudéjar, 1500-1501», *RL*, 9/10 (1988-1989), pp. 109-118.

Arias Abellán, Jesús, «Los hombres y la tierra en los orígenes del señorío del Cenete. 1490-1568», *FCL*, 3-4, (1983), pp. 35-43.

Armada Morales, T. y Escayuela Cuenca, E., «La presencia castellana y su acción en Salobreña y su tierra (1489-1511). (Notas para su estudio)», *CEM*, X-XI (1983), pp. 93-104.

Asenjo Sedano, Carlos, «Trabajo, honra y esclavos en la Granada de los ss. XVI/XVII», *RCHG*, 6 (1992), 2ª época, pp. 223-254.

BAREA FERRER, José Luis, «La defensa de Motril en la época de los Austrias. Factor condicionante de su decadencia», *CN*, 17 (1989), pp. 9-24.

— «La población de la costa del Reino de Granada en 1567 a través de la *visita* de Antonio Moreno», *CGUG*, 14 (1984-84), pp. 147-175.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, «Ainadamar en el Archivo de la Facultad de Teología de Cartuja (Granada). Memoria de investigación histórica», *RCHG*, 7 (1993), 2ª época, pp. 307-355.

— «Paisajes agrarios moriscos en Granada (a través de los libros de Apeo)», *RCHG*, 3 (1989), 2ª época, pp. 217-237.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «Control político y explotación económica de los moriscos: Régimen señorial y *protección*», *CN*, 20 (1992), pp. 9-26.

BIRRIEL SALCEDO, Margarita Mª., «Notas sobre la hacienda municipal de Granada», *CN*, 10 (1979), pp. 123-139.

— «Nuevos datos sobre el patrimonio confiscado a los moriscos: La costa de Granada», *CN*, 21 (1993/1994), pp. 31-61.

— «Propiedad y uso de la tierra en los lugares de moriscos de la jurisdicción de Almuñécar (1550-1570)», *MEAH*, XXXVII (1988), fasc. 1°, pp. 23-36.

— «Ventas de bienes confiscados a moriscos en la tierra de Almuñécar», *CN*, 16 (1988), pp. 39-54.

BRAVO CARO, Juan Jesús, «Medidas adoptadas por el cabildo malagueño ante la sublevación morisca (1568-1570)», *JB*, 52 (1986), pp. 15-20.

— «Poblaciones moriscas de Málaga en el siglo XVI (1568-1571)», *BT*, 13 (1991), pp. 217-225.

CABANELAS, Darío, O.F.M., «Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada», *MEAH*, XVIII-XIX (1969-1970), fasc. 1°, pp. 7-41.

— «Cartas del morisco granadino Miguel de Luna», *MEAH*, XIV-XV (1965-1966), fasc. 1°, pp. 31-47.

— «Diego Marín, agente de Felipe II en Marruecos», *MEAH*, XXI (1972), fasc. 1°, pp. 7-35.

— «Pedro Venegas de Córdoba, embajador de Felipe II en Marruecos», *MEAH*, XXII (1973), fasc. 1°, pp. 129-144.

CABRILLANA, Nicolás, «Esclavos moriscos en la Almería del siglo XVI», *AA*, XL (1975), pp. 53-128.

— «La defensa costera del Reino de Granada: la iniciativa privada», *CN*, 17 (1989), pp. 25-32.

CALERO PALACIOS, Carmen, «Contribución al estudio del espionaje morisco a través de un documento del Archivo de la Alhambra», *CA*, 14 (1978), pp. 147-150.

CAMPOS DAROCA, Mª. Luisa, «Rentas particulares del Reino de Granada tras la expulsión de los moriscos en 1570. La farda y la renta de población», *CN*, 16 (1988), pp. 55-66.

CARDAILLAC, Louis, «El enfrentamiento entre moriscos y cristianos», *CN*, 20 (1992), pp. 27-37.

— «Morisques et protestants», *AA*, XXXVI (1971), pp. 29-61.

CARRASCO URGOITI, Mª. Soledad, «Experiencia y fabulación en las guerras civiles de Granada de Ginés Pérez de Hita», en *MEAH*, XLII-XLIII (1993/1994), pp. 49-72.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, «Arrendamientos de bienes confiscados a moriscos en Baza y su tierra (1571-1616)», *CN*, 21 (1993/1994), pp. 63-98.

CERRO BEX, Victoriano del, «El repartimiento de Vera de 1496», *RL*, 6 (1985), pp. 3-33.

— «Un padrón de los mudéjares de la *Tierra* de Vera en 1495», *CN*, 11 (1980), 57-87.

— «Vera y su *Tierra* a comienzos del siglo XVI», *RL*, 5 (1984), pp. 147-163.

COTES PORCEL, Josefa, «La repoblación de tierras de los moriscos y su problemática según una referencia histórica: La visita que se realiza a la villa de Vélez Rubio en 1593», *RV*, 4 (1985), pp. 19-29.

CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio, «De la fortaleza y sierra de Bentomiz», *JB*, 46 (1984), pp. 11-26.

DÍAZ GARCÍA, A. y BARRIOS AGUILERA, M., «Nueva interpretación de viejos topónimos de Granada», *MEAH*, XXXIV-XXXV, fasc. 1° (1985-1986), pp. 61-71.

DOMÍNGUEZ BÉDMAR, Manuel, «Algunas posibles piezas de vajilla doméstica de época mudéjar y morisca», *RL*, 9/10 (1988-1989), pp. 101-108.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», *MEAH*, XII-XIII (1963-1964), fasc. 1°, pp. 113-128.

— «Notas para una sociología de los moriscos españoles», *MEAH*, XI (1962), fasc. 1°, pp. 39-54.

EPALZA, Míkel de, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *AA*, XXXIV (1969), pp. 247-327.

— «Sobre un posible autor español del *Evangelio de Barnabé*», *AA*, XXVIII (1963), pp. 479-491.

ESPINAR MORENO, Manuel, «Abulcaçen Aben Cohbe se convierte al cristianismo como Diego de Mendoza. El Alguacilazgo de Purchena en manos de esta familia desde octubre del 1500 hasta 1568», *RL*, 7/8 (1986-1987), pp. 83-114.

— «Apeo y deslinde de los habices de Dílar (1547)», *MEAH*, XXIX-XXX (1980-1981), fasc. 1°, pp. 135-161.

— «Aproximación al conocimiento de la vida rural bastetana: notas sobre cultura material y mentalidades de los cristianos viejos y moriscos», *MEAH*, XXXVIII (1989-1990), fasc. 1°, pp. 53-68.

— «Aspectos urbanos y rurales de Cantoria musulmana y morisca», *RL*, 4 (1983), pp. 109-124.

— «Bienes habices de Churriana de la Vega (1505-1548)», *CEM*, VI-VII (1978-1979), pp. 55-78.

— «Escenas de la vida cotidiana de Purchena y su tierra en época musulmana y morisca (siglos XV y XVI)», *RL*, 9/10 (1988-1989), pp. 29-58.

— «Iglesias y ermitas de Baza en 1492. Dotación de los Reyes Católicos», *CEM*, 16 (1991), pp. 83-98.

— «La alquería de Otura. Datos para el estudio del Reino de Granada», *AUC*, I (1984), pp. 63-78.

— «Los árboles en las tierras de Cantoria. Suertes confeccionadas y reparto», *RL*, 6 (1985), pp. 139-169.

— «Medidas de peso, capacidad y otras en las Alpujarras según los Libros de Habices», *CGUG*, 11 (1981), pp. 309-318.

— «Notas sobre la alquería de Cájar (1505-1547)», *CEM*, XIV-XV (1985-1987), pp. 47-60.

— «Notas sobre la historia de la villa de Cantoria. Bienes de la población morisca», *RL*, 3 (1982), pp. 81-95.

— «Notas sobre propiedades de algunas familias en Baza (1493-1520)», *CEM*, XII-XIII (1984), pp. 25-45.

— «Noticias para el estudio de la alquería de Gójar. Bienes habices», *CEM*, X-XI (1982-1983), pp. 105-148.

— «Reparto de las aguas del río Abrucena (1420-1533)», *CN*, 15 (1986-87), pp. 127-147.

ESPINAR MORENO, M. y ALVAREZ DEL CASTILLO, Mª.A., «Análisis socioeconómico de una alquería del valle del Almanzora en época musulmana y morisca: el caso de Sierro», *RL*, 7/8 (1986-1987), pp. 167-193.

ESPINAR MORENO, M., ALVAREZ DEL CASTILLO, Mª.A., y GUERRERO LAFUENTE, Mª.D., «La alquería de Laroya. De la Edad Media a la Moderna. Notas para su estudio», *RL*, 9/10 (1988-1989), pp. 59-99.

ESPINAR MORENO, M. y FERNÁNDEZ ORTEGA, A., «Bienes rústicos de Cantoria. Suertes de Vega confeccionadas en tierras de regadío», *RL*, 6 (1085), pp. 93-137.

ESPINAR MORENO, M. y GARCÍA GUZMÁN, Mª. del M., «Notas sobre la esclavitud de los moriscos albojences (siglo XVI)», *RL*, 2 (1981), pp. 49-69.

ESPINAR MORENO, M. y GRIMA CERVANTES, J., «Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El infante Cidi Yahya Alnayar (1435?-1506): Su papel en la guerra de Granada», *BIEA*, 7 (1987), pp. 57-83.

ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GÓMEZ, J.J., «Estudios sobre la ciudad de Baza en época musulmana y morisca. Los efectos del terremoto de 1531 en la estructura urbana», *MEAH*, XL-XLI (1991/1992), fasc. 1°, pp. 87-110.

— «Las aguas de la Acequia Alta o de Mecina (Cogollos de Guadix). Los pleitos desde los siglos XII al XVIII. Algunas notas para su estudio», *MEAH*, XLII-XLIII (1993-1994), fasc. 1°, pp. 81-95.

ESPINAR MORENO, M., QUESADA GÓMEZ, J.J. y Mª.D., «Las aguas del río Nacimiento del siglo XIII al XVI», *RCHG*, 7 (1993), 2ª época, pp. 85-127.

ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GÓMEZ, Mª.D., «El regadío en el distrito del castillo de Sant Aflay repartimiento del río de la Ragua (1324-1524)», *EHAM*, V-VI (1985-1986), pp. 127-157.

ESPINAR MORENO, M., QUESADA GÓMEZ, J.J. y SÁEZ MEDINA, J., «La villa de La Peza. De lo musulmán a lo cristiano. 1: El ejemplo de la mezquita convertida en Iglesia y otros materiales», *BIEP*, 5 (1992), pp. 39-50.

ESPINAR MORENO, M. y RUIZ PÉREZ, R., «Datos para el estudio de los judíos y mudéjares del Marquesado del Cenete», *MEAH*, XXXII (1983), fasc. 2, pp. 113-132.

FRANCO SILVA, Alfonso, «Datos demográficos y organización municipal de las villas almerienses de los Vélez (1492-1540)», *GD*, 5 (1980), pp. 85-111.

— «El señorío de los Vélez entre 1492 y 1540. Población y Concejos», *RV*, 12 (1993), pp. 5-12.

GALÁN SÁNCHEZ, Angel, «Algunos rasgos de la propiedad mudéjar en la Ajarquía de Vélez-Málaga», *BT*, 11 (1988), pp. 353-365.

— *Los moriscos de Málaga en la época de los Reyes Católicos*, *JB*, 39 -monográfico- (1982), pp. 1-80.

— «Notas para el estudio del origen de la *cuestión morisca*. Las bases socioeconómicas: el obispado de Málaga», *HID*, 9 (1982), pp. 273-326.

GALIANO PUY, Rafael, «Historia de los moriscos procedentes del reino de Granada, que se asentaron en las villas de Cambil y Alhabar», *BIEG*, 143 (enero-junio, 1991), pp. 39-56.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «La revuelta morisca de Espadán», *AA*, XLI (1976), pp. 121-146.

GARCÍA GUZMÁN, Mª. del Mar, «Bienes habices del convento de Santo Domingo de Almería (1496)», *EHAM*, II (1982), pp. 29-42.

GARCÍA LATORRE, Juan, «La pervivencia de los espacios agrarios y los sistemas hidráulicos de tradición andalusí tras la expulsión de los moriscos», *RCHG*, 6 (1992), pp. 297-317.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501», *AA*, XLII (1977), fasc. 1, pp. 167-181.

— «Las actas parroquiales de Comares (Málaga), 1564-1570», *AA*, XLII (1977), fasc. 2, pp. 453-463.

— «Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *CN*, 20 (1992), pp. 153-175.

GARZÓN PAREJA, Manuel, «Cortijos del término de Granada que pertenecían a moriscos», *CA*, 13 (1977), pp. 63-83.

GARRIDO ARANDA, Antonio, «Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca», *AHMC*, 2-3 (1975-76), pp. 69-103.

GIL SANJUÁN, Joaquín, «Disidentes y marginados de la Serranía de Ronda en el tránsito a los tiempos modernos», *BT*, 13 (1991), pp. 227-239.

— «El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)», *BT*, 11 (1988), pp. 385-401.

— «La Inquisición de Granada: Visita a Málaga y su comarca en 1568», *BT*, 1 (1978), pp. 313-336.

— «La otra cara de la Inquisición», *JB*, 29 (1980), pp. 66-77.

— «Moriscos, turcos y monfíes en Andalucía mediterránea», *BT*, 2 (II) (1979), pp. 133-167.

— «Ofensiva final antimorisca de la Inquisición granadina», *BT*, 12 (1989), pp. 187-196.

— «Presión material sobre los moriscos andaluces», *BT*, 3 (1980), pp. 185-206.

GLICK, Thomas F., «Historia del regadío y las técnicas hidráulicas en la España medieval y moderna. Bibliografía comentada», *CN*, I, 18 (1990), pp. 191-122; II, 19 (1991), pp. 167-192; Addenda, 20 (1992), pp. 209-232.

GÓMEZ LORENTE, M., «Aportaciones al estudio del marquesado del Cenete», *CEM*, XII-XIII (1984), pp. 85-93.

— «Los Señoríos en el Reino de Granada. El Señorío de Gor», *CEM*, XIV-XV (1985-1987), pp. 61-74.

GOZALBES BUSTO, Guillermo, «Cautiverios y redenciones en el Marruecos de la Edad Moderna. El caso de Cuevas de Almanzora», *RCHG*, 4 (1990), pp. 213-229.

— «Huellas vejeriegas en el Norte de Marruecos», *EHAM*, II (1982), pp. 61-70.

— «La nobleza granadina en la fundación y desarrollo de Tetuán (siglos XV al XVII)», *MEAH*, XL-XLI (1991-1992), fasc. 1°, pp. 141-159.

— «La sociedad granadina-nasrí en el exilio», *RCHG*, 3 (1989), 2ª época, pp. 165-181.

— «Notas sobre la tradición oral morisca en Tetuán», *ACUA*, II, año IV (1982), pp. 101-104.

— «Personajes moriscos en el Tetuán del siglo XVII», *RCHG*, 5 (1991), pp. 155-170.

GOZALBES CRAVIOTO, Carlos, «Andalucía y el contrabando de armas en Marruecos en el siglo XVI», *AH*, 192 (1980), pp. 177-189.

GRIMA CERVANTES, Juan Antonio, «Gobierno y administración de Granada tras la conquista: las ordenanzas de la Alhambra de 1492», *CA*, 26 (1990), pp. 169-179.

— «Las capitulaciones pactadas en 1488 y en 1501 entre los Reyes Católicos y los Mudéjares de Vélez Blanco y Vélez Rubio», *RV*, 6 (1987), pp. 75-85.

GUAL CAMARENA, M. y LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E., «La sal del reino de Granada. Documentos para su estudio», *CEM*, II-III (1974-1975), pp. 259-296.

HARVEY, L.P., «A morisco Manuscript in the Godolphin Collection at Wadham College, Oxford», *AA*, XXVII (1962), pp. 461-465.

— «A morisco prayer-book in the British Museum», *AA*, XXIX (1964), pp. 373-376.

— «A morisco reader of Jean Lemaire de Belges?», *AA*, XXVIII (1963), pp. 231-236.

— «The Arabic Dialect of Valencia in 1595», *AA*, XXXVI (1971), pp. 81-117.

JIMÉNEZ JURADO, Mª. Isabel, «La encomienda infantil: una modalidad de dependencia personal en la Almería del s. XVI», *IX C.P.I.*, Málaga, 1991, pp. 173-178.

LABARTA, Ana, «Textos para el estudio de terapéutica entre los moriscos valencianos», *DY*, 1 (1981), pp. 275-310.

LABARTA, A. y BARCELÓ, C., «Nuevas recetas médicas de moriscos valencianos», *DY*, 7-8 (1987-88), pp. 347-354.

LÓPEZ, Angel C., «El alcorán morisco de la Biblioteca de las Escuelas Pías de Granada», *RCHG*, 2ª época, 2 (1988), pp. 59-63.

LÓPEZ, Miguel, «El Colegio de los niños moriscos de Granada (1526-1576)», *MEAH*, XXV (1976), pp. 33-68.

LÓPEZ ANDRÉS, Jesús Mª., «Real Patronato Eclesiástico: la Iglesia de Almería, como Iglesia de Estado la época de los Reyes Católicos», *BIEA*, 1 (1981), pp. 141-145.

LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa, «Un impuesto sobre la exportación de frutos secos en el reino de Granada: el mucharan», *MEAH*, XXXII-XXXIII (1983-1984), fasc. 1°, pp. 95-110.

LÓPEZ DAPENA, Mª. Asunción, «Las rentas de Guadix de 1494, 1501 y 1502», *CEM*, X-XI (1982-1983), pp. 149-167.

LÓPEZ RUIZ, Emilio, «La guerra contra los moriscos vista desde Jaén», *BIEG*, 60 (1969), pp. 9-97.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José-Enrique, «Financiación mudéjar del sistema de la vigilancia costera en el Reino de Granada (1492-1501)», *HID*, 3 (1976), pp. 397-415. (Reed. en su vol. misceláneo *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos: Repoblación, comercio y frontera. II*, Granada, Universidad, 1989, pp. 183-203).

— «Fuengirola, un caso de repoblación fallida», *JB*, 9 (1975), pp. 13-16.

— «La "conversión general" en el obispado de Málaga (1500-1501)», *CN*, 21 (1993/1994), pp. 191-237.

— «Poblamiento y frontera en el obispado de Málaga a fines del siglo XV. Introducción a su estudio», *CEM*, II-III (1974-1975), pp. 367-407. (Reed. en *El Reino de Granada... I*, pp. 13-58).

— «Privilegios fiscales y repoblación en el reino de Granada», *BT*, 1 (1978), pp. 205-223. (Reed. en *El Reino de Granada... I*, pp. 171-203).

— «Relaciones mercantiles entre Granada y Berbería en época de los Reyes Católicos», *BT*, 1 (1978), pp. 293-311. (Reed. en *El Reino de Granada... II*, pp. 57-66).

LUNA DÍAZ, Juan Andrés, «Apuntes para el estudio de la agricultura de Granada y su tierra en los primeros años de la conquista», *CN*, 10 (1979), pp. 231-248.

— «El Temple, *Tierra* de Granada, en el siglo XVI», *CN*, 15 (1986-1987), pp. 227-254.

— «La alquería: un modelo socio-económico en la Vega de Granada. Aproximación a su estudio», *CN*, 16 (1988), pp. 79-100.

— «La parroquia de Santa María Magdalena de Granada, un barro en expansión hacia la Vega durante el siglo XVI», *CN*, 11 (1980), pp. 187-244.

— «Repoblación y gran propiedad en la región de los Montes de Granada durante el siglo XVI. El cortijo», *CN*, 17 (1989), pp. 171-204.

LLADÓ GRANADO, A.I. y ALCAINA FERNÁNDEZ. P., «Visita inquisitorial al Obispado de Almería -Año 1561-», *BIEA*, 9/10 (1991), pp. 43-79.

MALPICA CUELLO, Antonio, «La costa de Granada a fines de la Edad Media», *VII C.P.I.*, Córdoba, 1989, pp. 11-26.

— «La implantación castellana en la tierra de Salobreña: la alquería de Benardila», *RCHG*, 3 (1989), 2ª época, pp. 199-216.

— «La villa de Motril y la repoblación de la costa de Granada (1489-1510)», *CEM*, X-XI (1982-1983), pp. 169-206.

— «Las salinas de Motril. (Aportación al estudio de la economía salinera del reino de Granada a raíz de su conquista)», *BT*, 4 (1981), pp. 147-165.

— «Primeros elementos de análisis de la estructura de poblamiento de Almuñécar y su alfoz a fines de la Edad Media», *AAH*, II (1983), pp. 375-399.

MALPICA CUELLO, A. y RODRÍGUEZ LOZANO, J.A., «La alquería de Cázulas y la tierra de Almuñécar a finales del siglo XV (Notas y documentos para su estudio)», *EHAM*, II (1982), pp. 71-89.

MALPICA CUELLO, A. y TRILLO SAN JOSÉ, C., «Los Infantes de Granada. Documentos árabes romanceados», *RCHG*, 6 (1992), 2ª época, pp. 361-421.

MARTÍN RUIZ, F., «La economía del partido de Marbella en los años anteriores al levantamiento de los moriscos en 1568», *CCEE*, 13 (1984), pp. 63-78.

MARTÍN RUIZ, José María, «Distribución de los bienes moriscos de un pueblo de la Axarquía en el último tercio del siglo XVI (Cómpeta)», *JB*, 44 (1983), pp. 21-26.

— «Los lugares de señorío del partido de Bentomiz en el último tercio del siglo XVI», *BT*, 10 (1987), pp. 273-280.

MARTÍNEZ LÓPEZ, J.M., FUENTE ARIAS, J. de la, y GRANADOS ROMERO, P., «Estudio de dos despoblados de la sierra de los Filabres: Alhabia y Benimina», *BIEA*, 3 (1983), pp. 39-58.

MARTÍNEZ RUIZ, Juan, «Antroponimia morisca en Cantoria (año 1572)», *RL*, 4 (1983), pp. 81-108.

— «Ausencia de literatura aljamiada y conservación del hispano-árabe y de la entidad árabo-musulmana en la Granada morisca (siglo XVI)», *CN*, 21 (1993/1994), pp. 405-425.

— «El Ár. 'Ard 'Tierra', y el Ár. Granadino Qatra 'Haza', en la toponimia menor Granadina (siglo XVI)», *EHAM*, V-VI (1985-1986), pp. 301-318.

— «Hufra, hayar y sajar en el manuscrito inédito de Habices de 1527», *MEAH*, XXIX-XXX (1980-81), fasc. 1º, pp. 107-119.

— «La indumentaria de los moriscos, según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra», *CA*, 3 (1967), pp. 55-124.

— «Recibos bilingües de pago de farda en el Archivo de la Alhambra (Año 1563)», *RCHG*, 1 (1987), 2ª época, pp. 271-291.

— «Visita a todas las casas del Albaicín en el año 1569 (Antroponimia, etnología y lingüística)», *CA*, 15-17 (1979-1981), pp. 255-298.

— «Visita a todas las casas del Albaicín en el año 1569 (Antroponimia, etnología y lingüística). II», *CA*, 18 (1982), pp. 239-273.

— «Visita a todas las casas del Albaicín en el año 1569. III. San Gregorio, San Luis, San Nicolás. (Antroponimia, etnología y lingüística)», *CA*, 19-20 (1983-1984), pp. 247-283.

MARTÍNEZ RUIZ, J. y BARRIOS AGUILERA, M., «Contribución a la toponimia andaluza: Loja y su tierra. Historia y lingüística (según el *Libro de Repartimiento*, 1486-1506)», *FCL*, 7-8 (1984), pp. 26-56.

MOLINA MOLINA, Angel Luis, «Moriscos murcianos procedentes del valle del Almanzora según el registro de 1573», *RL*, 2 (1981), pp. 71-77.

MONROE, James T., «A curious morisco appeal to the Ottoman Empire», *AA*, XXXI (1966), pp. 281-303.

MORENO OLMEDO, Mª. Angustias, «Contribución al estudio de la cuenca del Almanzora (Albox-Farda)», *RL*, 2 (1981), pp. 35-41.

MUÑOZ BUENDÍA, Antonio, «Supervivencia de la población morisca en Almería después de la expulsión de 1570: ejemplo de algunas familias» *IX C.P.I.*, Málaga, 1991, pp. 503-525.

MUÑOZ MARTÍN, Mª. del M. y DOMÍNGUEZ BÉDMAR, M., «Cerámica hispanomusulmana del Cerro del Castillo (Albox, Almería)», *RL*, 5 (1985), pp. 3-46.

NAVAS ACOSTA, Antonio, «La batalla de Frigiliana o la rebelión de Bentomiz», *JB*, 9 (1975), pp. 17-26.

NÚÑEZ CONTRERAS, Luis, «La fecha de consagración de las mezquitas y la erección de la Colegiata del Albaicín de Granada», *HID*, 6 (1979), pp. 219-247.

NÚÑEZ GALIANO, Pilar, «La comarca de Bentomiz en sus fuentes documentales», *JB*, 48 (1984), pp. 9-14.

PEINADO SANTAELLA, Rafael G., «Los Banu al-Qabvani: Un linaje de la aristocracia nazarí», en *HID*, 20 (1993), pp. 313-353.

— «Los orígenes del Marquesado de Campotéjar (1514-1632): Una contribución al estudio de los señoríos del Reino de Granada», *CN*, 17 (1989), pp. 261-279.

PEREIRO BARBERO, Presentación, «Incidencia de la expulsión de los moriscos de la Axarquía. Aspectos demográficos y urbanísticos», *BT*, 11 (1988), pp. 403-416.

PÉREZ GARCÍA, J., «El poblamiento de la taha de Suhail a fines de la Edad Media: el castillo de Castell de Ferro», *CEM*, XII-XIII (1984-1985), pp. 139-153.

PÉREZ DE COLOSÍA RODRÍGUEZ, Mª. Isabel, «Malagueños sentenciados por el Santo Oficio de Granada en 1550», *BT*, 10 (1987), pp. 293-307.

— «Represión inquisitorial después de la guerra de las Alpujarras», *BT*, 12 (1989), pp. 217-238.

— «Visita inquisitorial de 1560 por tierras malagueñas», *BT*, 9 (1986), pp. 331-345.

PÉREZ DE COLOSÍA RODRÍGUEZ, Mª.I. y GIL SANJUÁN, J., «Los moriscos del Algarbe malagueño: Orígenes y presión inquisitorial», *JB*, 56 (1987), pp. 13-27.

— *Málaga y la Inquisición*, *JB*, 38 -monográfico- (1982), pp. 1-100.

PINO, Enrique del, «La esclavitud en Málaga», *JB*, 14 (1976), pp. 3-68.

PORRAS ARBOLEDAS, Pedro A., «Documentos sobre musulmanes y judíos en archivos señoriales y de protocolos (siglos XV y XVI)», *CEM*, XVI (1991), pp. 127-157.

PUGA BARROSO, José Luis, «Moriscos de la Tahá de Orgiva huidos a Berbería», *XI C.P.I.*, Córdoba, 1994, pp. 111-118.

RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, Francisco, «Aspectos socioeconómicos de la repoblación de Almería por los Reyes Católicos», *CGUG*, 2 (1972), pp. 41-52.

RODRÍGUEZ MOLINA, Faustino, «Los conocedores moriscos y cristianos viejos en la repoblación de la Alpujarra de Granada», *IX C.P.I.*, Málaga, 1991, pp. 527-547.

RODRÍGUEZ MOLINA, José, «Participación de Jaén en el sometimiento de los mudéjares rebeldes de Almería», *RL*, 9/10 (1988-1989), pp. 119-128.

RUIZ PÉREZ, Ricardo, «El levantamiento morisco en tierras de señorío. El caso del marquesado del Cenete», *CN*, 19 (1991), pp. 291-336.

— «El magrán, impuesto decisivo en la progresiva señorialización del Marquesado del Cenete durante la época morisca», *CN*, 14 (1986), pp. 293-328.

RUIZ VERA, J.L., «El mundo rural ante la Inquisición», *VIII C.P.I.*, Córdoba, 1990, pp. 337-369.

SÁEZ MEDINA, Juan, «El Santo Fray Marcos Criado, apóstol de los moriscos», *BIEP*, 5 (1992), pp. 55-59.

— «Tres informaciones sobre la parroquia de La Peza en el siglo XVI», *BIEP*, II-2 (1989), pp. 63-72.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, «Agua y regadío en la Alpujarra Almeriense (siglos XVI y XVII)» *CN*, 19 (1991), pp. 337-382.

SANTIAGO SIMÓN, Emilio de, «Algunos datos sobre la posesión de los bienes raíces moriscos en el lugar de Cenes de la Vega de Granada (1572)», *MEAH*, XXII (1973), fasc. 1°, pp. 153-161.

— «Algunos documentos arábigo-granadinos romanceados del Archivo Municipal de Granada», *RCHG*, 1 (1987), 2ª época, pp. 261-269.

SANZ SAMPELAYO, Juan, «Configuración inicial e instauración del Cabildo de Granada. Estado de la cuestión y nuevas notas», *BT*, 7 (1984), pp. 303-310.

SECO DE LUCENA PAREDES, Luis, «Toponimia árabe de la vega y montes de Granada», *AA*, XXIX (1964), pp. 311-327.

SORIA MESA, Enrique, «Don Alonso de Granada Venegas y la rebelión de los moriscos. Correspondencia y mercedes de don Juan de Austria», *CN*, 21 (1993/1994), pp. 547-560.

— «La venta de bienes de la casa real. El caso de Gor bajo Muhammad El Izquierdo», en *MEAH*, XLII-XLIII (1993/1994), pp. 291-304.

SUBERBIOLA MARTÍNEZ, Jesús, «Constituciones y rentas decimales del obispado de Málaga», *CEM*, XII-XIII (1984), pp. 205-232.

— «Fisco, franquicias y problemas en la repoblación de Málaga (siglos XV-XVI)», *CEM*, II-III (1974-1975), pp. 149-196.

— «La erección parroquial Granantense de 1501 y el reformismo Cisneriano», *CEM*, XIV-XV (1985-1986), pp. 115-144.

— «La ordenación parroquial malacitana de 1505 y su reformación», *BT*, 8 (1985), pp. 311-354.

— «Política fiscal en la conversión general mudéjar», *BT*, 2 (I) (1978), pp. 251-263.

SZMOLKA CLARES, José, «La reactivación de la economía granadina a raíz de la conquista castellana», *AHMC*, 4-5 (1977-1978), pp. 127-149.

TAPIA GARRIDO, José Angel, «Don Juan de Austria en el Almanzora», *RL*, 7/8 (1986-1987), pp. 145-165.

— «El cura de Albox, cautivo en Argel», *RL*, 2 (1981), pp. 43-48.

— «El señorío de los Fajardo en el Almanzora», *RL*, 1 (1980), pp. 109-125.

— «El último Abduladin», *RV*, 5 (1986), pp. 41-45.

— «Expulsión de los moriscos de los Vélez», *RV*, 8 (1989), pp. 5-14.

— «La agricultura en el Almanzora durante la Baja Edad Media», *RL*, 3 (1982), pp. 23-33.

— «Los señoríos del Almanzora», *RL*, 4 (1983), pp. 55-62.

— «Primera iglesia y primeros cristianos de Vélez Rubio», *RV*, 2 (1983), pp. 35-54.

— «Rebelión de los moriscos del Almanzora», *RL*, 6 (1985), pp. 35-55.

TORRES, José Carlos de, «Brujas, pícaros y celestinas de Andújar en la literatura española del Siglo de Oro», *BIEG*, 127 (1986), pp. 77-89.

TORRES PALOMO, Mª. Paz, «Sobre la carta de Abenaboo en árabe granadino», *MEAH*, XVIII-XIX (1969-1970), fasc. 1°, pp. 125-128.

VALLVÉ BERMEJO, Joaquín, «Sobre el repartimiento de Comares (Málaga)», *AA*, XXXIX (1974), pp. 257-272.

VÁZQUEZ QUERO, Ascensión, «A propósito de la cultura material en el reino de Granada: Elementos de ajuares domésticos según la notaría de García de Castilla (1528)», *CEM*, XII-XIII (1984), pp. 233-244.

VERA DELGADO, Ana Mª., «La readaptación del sistema de defensa costera en el Obispado de Málaga (1501-1511)», *BT*, 4 (1981), pp. 193-208.

VILAR, Juan Bautista, «Los moriscos de la gobermación y obispado de Orihuela», *AA*, XLIII (1978), pp. 323-367.

VILLEGAS MOLINA, Francisco, «Algunas consideraciones sobre la expulsión de los moriscos del Reino de Granada en el siglo XVI», *CGUG*, 8 (1978), pp. 271-283.

VINCENT, Bernard, «La famille Morisque», *HID*, 5 (1978), pp. 469-483. Versión en castellano en su vol. misceláneo *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987, pp. 7-24.

— «La vision du Royaume de Grenade pour les voyageurs étrangers au tournant des XVème et XVIème siècles», *CN*, 15 (1986-1987), pp. 301-312.

— «Le réseau d'irrigation du royaume de Grenade au XVIe siècle», *HG*, 2 (1988), 2ª época, pp. 65-76.

— «Los moriscos y la Inquisición (1563-1571)», *CN*, 13 (1982-83), pp. 197-206.

WAGNER, Klaus, «Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502», *AA*, XXXVI (1971), pp. 373-382.

 Sharq al-Andalus, 12 (1995), pp. 613-630

BIBLIOGRAFÍA DE ARTE MUDÉJAR. ADDENDA (1992-1995)

Ana Reyes Pacios Lozano

Las referencias bibliográficas sobre el Arte Mudéjar que aparecen a continuación constituyen una addenda a la *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares (1857-1991)*, publicada por el Instituto de Estudios Turolenses en 1993. En este trabajo, y como es habitual en toda addenda, pretendemos completarla y mantenerla al día con nuevas aportaciones que se han producido a lo largo del período 1992-1995, además de añadir otras obras que en su momento no se incluyeron por delimitación temática, omisión o porque no se localizaron.

Continuamos la línea de la bibliografía ya referida en cuanto a metodología, estructura y materiales recogidos[1]. No obstante, respecto a las *materias* tratadas, hemos de indicar que, aunque seguimos centrándonos en la arquitectura y las techumbres, hemos incorporado algunos estudios que versan sobre las Artes Decorativas Mudéjares, dado su interés. De ahí que en la estructura de la bibliografía, dentro de los apartados dedicados a trabajos no referidos a un ámbito territorial determinado, hayamos sustituido el bloque temático titulado Decoración por el de Artes Decorativas[2]. A su vez, éste se subdivide en los siguientes más particulares: Cerámica, Encuadernación y Manuscritos, Orfebrería y Tejidos-Alfombras. En el caso de la cerámica debemos señalar que volvemos a ceñirnos a los estudios centrados en la de aplicación arquitectónica, dada la ingente cantidad de bibliografía especializada sobre el tema. Aún así, creímos oportuno incluir algunos estudios sobre piezas exentas tradicionalmente consideradas como mudéjares y en los que se hace referencia a técnicas y decoración típicamente mudéjares.

Por razones de espacio y características del trabajo, ofrecemos la referencia bibliográfica de cada publicación, siguiendo la norma ISO-690-87 que

1. La explicación detallada de todos estos aspectos puede consultarse en PACIOS LOZANO, Ana Reyes, *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares, 1857-1991*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1993, pp. 13-32. En cuanto a las fuentes secundarias que venimos utilizando para extraer referencias relativas al estilo en cuestión hemos de añadir: GIL GRIMAU, Rodolfo y ROLDÁN CASTRO, Fátima, *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre Al-Andalus (I)*, Sevilla, Alfar, 1993.

2. PACIOS LOZANO, Ana Reyes, *op. cit.*, p. 6, punto 2.7.

veníamos utilizando, prescindiendo de la información relativa a su contenido. De igual forma, y al no ir enumeradas las mismas, no aparecen referencias cruzadas ni índices, aunque algunos trabajos son susceptibles de encuadrarse en apartados temáticos distintos. En los que se daba esta circunstancia los ubicamos en aquellos epígrafes que se ajustaban más a su contenido.

Todas las publicaciones referenciadas son fuentes primarias, de ahí que no aparezca el apartado que en la bibliografía base dedicamos a las obras de referencia con la intención de facilitar a un posible investigador en la materia una primera toma de contacto con la misma.

Finalmente, indicar que las nuevas aportaciones que se han llevado a cabo sobre el tema son escasas aunque ininterrumpidas[3]. Tenemos constancia de algunos trabajos que se están realizando, así como de otros que se encuentran en prensa y de los que esperamos poder dar noticia en una nueva revisión de la bibliografía.

ASPECTOS GENERALES SOBRE EL ARTE MUDÉJAR

BARBE-COQUELIN DE LISLE, Geneviève. La rencontre entre la civilisation de l'Islam et la civilisation europeenne: art et societé mudéjars. En *Recherche et pluridisciplinarité. Actes du Colloque de Gif-sur-Yvette*, Avril 1979. Paris: Publications du Conseil Scientifique de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, [s.a.], p. 33-35. (Separata)

HENARES CUÉLLAR, Ignacio. El mudéjar, síntesis de culturas. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo* [Catálogo Exposición Palacio Episcopal, Málaga, 1 abril-15 julio 1995]. Granada: Proyecto Sur de Ediciones, 1995, p. 27-85.

MORALES, Alfredo J. El arte mudéjar como síntesis de culturas. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 59-65.

TEORÍA SOBRE EL ESTILO, INTERPRETACIÓN Y TERMINOLOGÍA

BORRÁS GUALIS, Gonzalo. El arte mudéjar: estado actual de la cuestión. En AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 9-19.

COMEZ RAMOS, Rafael. Una aproximación al arte mudéjar. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 1983, nº 53, p. 41-48.

HENARES CUÉLLAR, Ignacio. Perspectiva historiográfica finisecular del mudéjar en la península, archipiélagos atlánticos e iberoamérica. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 17-33.

3. Al término de este trabajo, julio de 1995, todavía no fue posible consultar las principales revistas especializadas en arte en sus números correspondientes a este año, e incluso algunas de 1994, por lo cual es probable que haya que incorporar algún nuevo estudio sobre el tema a nuestra bibliografía.

CRÍTICA A LOS TRATADOS

NUERE [MATAUCO], Enrique. La carpintería en España y América a través de los tratados. AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 173-187.

ARQUITECTURA

BARBE [COQUELIN DE LISLE], Geneviève. La tradition mudéjare en Espagne. En *La Maison de Ville a la Renaisance: Recherches sur l'habitat urbain en Europe aux XVe. et XVIe. siècles*. Actes du colloque tenu à Tours du 10 au 14 mai 1977. Paris: Picard, 1983, p. 85-88.

TECHUMBRES

Mudejar Wood-Carvings in the Collection of the Hispanic Society of America. New York: The Hispanic Society of America, 1928, 63 p.

NUERE MATAUCO, Enrique. La técnica de la carpintería de lo blanco en España y América. En *Formación Profesional y Artes Decorativas en Andalucía y América* [IV Seminario de Arquitectura Andalucía/América, 28-30 noviembre 1990]. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería Cultura y Medio Ambiente, 1991, p. 47-55.

Distribución de techumbres de madera en España. En *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel, 17-19 septiembre, 1987. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial, 1992, p. 79-88.

ARTES DECORATIVAS

CERÁMICA

AGUADO VILLALBA, José. *Tinajas medievales españolas: Islámicas y Mudéjares*. Toledo: Instituto de Investigaciones y Estudios Toledanos de la Diputación Provincial, D.L. 1991, 231 p. ISBN 84-87103-11-1.

MARTÍN GÓMEZ, Carmen. Una forma cerámica mudéjar: anafes. En *Actas II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte*, Teruel, 19-21 noviembre, 1981. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial de Teruel (CSIC), 1982, p. 87-91.

VAN DE PUT, A. *Hispano-moresque ware of the XV century: A contribution to its history and chronology based upon armorial specimens*. London and Tonbridge: Bradbury, Agnew & C.O., L.D., printers, 1904, 105 p.

ENCUADERNACIÓN Y MANUSCRITOS

LÓPEZ SERRANO, Matilde. La encuadernación artística. *Goya*, julio-diciembre 1986, n^{os} 193-195, p. 14-21.

MÉNDEZ APARICIO, Julia. Las encuadernaciones de los siglos XV, XVI, y XVII de la biblioteca pública de Toledo. *Toletum*, 1971-74, Año XLVIII, nº 7, p. 27-49.

SPALDING, Frances. *Mudejar Ornament in Manuscripts*. New York: The Hispanic Society of America, 1953, VI + 58 p.

ZAID, Rhona. The muslim/mudejar in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio. *Sharq al-Andalus*, 1987, nº 4, p. 145-152.

ORFEBRERÍA

ESTEBAN LORENTE, Juan F. Huellas mudéjares en la platería española del gótico y renacimiento. En *Actas I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 15-17 septiembre, 1975. Madrid; Teruel: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Diputación Provincial de Teruel, 1981, p. 151-153.

TEJIDOS-ALFOMBRAS

FERRANDIS TORRES, J. Alfombras hispano-moriscas "tipo Holbein". *Archivo Español de Arte*, 1942, nº 49, p. 103-111.

NIÑO Y MÁS, Felipa. Tela hispano-morisca y bordados marroquíes. Nota descriptiva. En *Adquisiciones* [del Museo Arqueológico Nacional] en los años 1930 y 1931, siendo directores generales de Bellas Artes don Manuel Gómez-Moreno y don Ricardo de Orueta, y director del museo don Francisco Alvarez-Ossorio. Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 1932, 5 p.

FOCOS MUDÉJARES REGIONALES

ANDALUCÍA

BANDA Y VARGAS, Antonio de la. Las órdenes militares en la Baja Andalucía. En *Actas del Simposio "El arte y las órdenes militares"*, Cáceres, 26-27 abril, 1985. Cáceres: Comité Español de Historia del Arte; Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, 1985, p. 33-37.

CAMPS CAZORLA, Emilio. Puertas mudéjares con inscripción eucarística. *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 1927, t. III, p. 197-220.

DOMÍNGUEZ PERELA, Enrique. El brocal hispano-musulmán del Museo Lázaro Galdiano. *Goya*, enero-febrero 1985, nº 184, p. 210-214.

HERNÁNDEZ NÚÑEZ, Juan Carlos y MARTÍNEZ MONTIEL, Luis Francisco. Arquitectura mudéjar en Andalucía Occidental. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 169-177.

LÓPEZ GUZMÁN, Rafael. La carpintería de lo blanco en el mudéjar andaluz y americano. En *Formación Profesional y Artes Decorativas en Andalucía y América* [IV Seminario de Arquitectura Andalucía/América, 28-30 noviembre 1990]. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería Cultura y Medio Ambiente, 1991, p. 57-71.

MÉNDEZ CASAL, Antonio. Los viejos artesonados españoles. *Blanco y Negro*, 31 octubre 1926, nº 1850, s.p.

NUERE MATAUCO, Enrique. La carpintería hispanomusulmana en el Renacimiento Andaluz. En *La arquitectura del Renacimiento en Andalucía: Andrés de Vandelvira y su época*. Exposición, 2 octubre-30 noviembre 1992. [Sevilla]: Junta de Andalucía, 1992, p. 151-167.

SANZ, María Jesús. El mudejarismo y su pervivencia en las artes suntuarias de Andalucía Occidental. En *V Congreso Español de Historia del Arte*, 29 octubre-3 noviembre 1984. Barcelona: Generalitat Catalunya, Departament de Cultura, D.L. 1987, vol. I, p. 281-288.

ALMERÍA

AGUILAR GARCÍA, María Dolores. El mudéjar en el Reino de Granada: realizaciones de Almería y Málaga. En AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 55-77.

FONTENLA BALLESTA, Salvador. Almirez hispanomorisco procedente de Inox (Almería). *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1994, Año XXX, p. 299-300.

CÁDIZ

AGUILAR GARCÍA, María Dolores. Aportaciones a la obra de Pedro Díaz de Palacios (+1636): La iglesia parroquial de Ubrique (Cádiz). *Boletín del Museo Diocesano de Arte Sacro*, enero-diciembre 1981, 1-2, p. 15-32.

GRANADA

CAPEL MARGARITO, Manuel. Aspectos económicos del arte mudéjar en Granada. En *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel, 17-19 septiembre, 1987. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial, 1992, p. 535-548.

CAPEL MARGARITO, Manuel y MARTÍN PAIDAL, Francisco. Inventario artístico del municipio de Lecrín. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 1992, nº XXIII, p. 633-646.

GÓMEZ-MORENO CALERA, José Manuel. Las iglesias del Valle de Lecrín, arte e historia. *El Valle*, abril 1989, nº 19-23, p. 3-5.

— *El arquitecto granadino Ambrosio de Vico*. Granada: Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones, 1992. 3.1.3. Iglesias mudéjares, p. 78-91.

— El arte granadino en el siglo XVI: el desfase centro-periferia. En *Actas VIII Congreso Nacional de Historia del Arte*, I, Cáceres, 3-6 octubre 1990. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1992, p. 239-242.

— Juan de Maeda a la sombra de Siloé. Noticias y reflexiones sobre su vida y obra. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 1992, nº XXIII, p. 137-158.

— Un nuevo proyecto de Siloé: la iglesia de Santiago de Guadix. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 1993, nº XXIV, p. 21-39.

— El mudéjar granadino. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 143-155.

GÓMEZ-MORENO [MARTÍNEZ], Manuel. Arte cristiano entre los moros de Granada. En *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado*. Zaragoza: Mariano Escar, Tipógrafo, 1904, p. 259-270.

HENARES CUÉLLAR, Ignacio. La arquitectura mudéjar después de la conquista de Granada. Un modelo de organización espacial, productiva y simbólica. En AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 21-37.

— Las puertas talladas de la Alhambra. *La Esfera*, 9 junio 1928, nº 753, p. 10.

VALLADAR, Francisco de Paula. Las artes suntuarias en Granada. Construcciones mudéjares. *Revista de España*, 1890, t. CXXVII, p. 70-100.

VELASCO GÓMEZ, José María. Estructura original de elementos lígneos en el patio de los leones. *Cuadernos de la Alhambra*, 1992, vol. 28, p. 199-229.

HUELVA

AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo. De Arte Mahometano. Las murallas de Niebla (notas de viaje). *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, julio-diciembre 1906, t. XV.2, nºs 9 y 10, p. 212-232.

MARÍN FIDALGO, Ana. *Arquitectura gótica del sur de la provincia de Huelva*. Huelva: Excma. Diputación Provincial de Huelva, Instituto de Estudios Onubenses "Padre Marchena", 1982. 4. Análisis de Tecnologías y Formas Arquitectónicas, D. Artesonados, p. 105-106.

JAÉN

AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo. Monumentos de la ciudad de Jaén. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, marzo-abril 1905, t. XII, nºs 3 y 4, p. 173-194.

ESCOLANO GÓMEZ, Francisco. La iglesia de San Andrés de Baeza. *Cuadernos de Arte de la Universidad* [Granada], 1942-1944, vol. VII-IX, p. 7-17.

GILA MEDINA, Lázaro. El mudéjar en Jaén. Aproximación a una fecunda realidad artística. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 127-141.

LÁZARO DAMAS, Soledad. La iglesia del Convento de Santa Clara de Jaén. *Revista Senda de los Huertos*, 1986, nº 3, p. 29-36.

MARTOS, Ramón. Techumbre mudéjar de la iglesia de Santo Domingo. *Revista Paisaje*, 1947, nº 32, p. 869-870.

RUIZ POVEDANO, José María. La iglesia parroquial de Santa María (Alcaudete, Jaén). La transición del gótico-mudéjar al renacimiento. *Cuadernos de Historia Medieval*, 1979, t. IV-V, p. 291-305.

GALERA ANDREU, P.A. Gótico mudéjar. En *Historia de Jaén*. Jaén: Diputación Provincial, Colegio Universitario de Jaén, 1982, p. 590-593.

MÁLAGA

AGUILAR GARCÍA, María Dolores. Arte mudéjar en Málaga: aspectos económicos. En *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel, 17-19 septiem-

bre 1987. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial, 1992, p. 507-519.

— El mudéjar en el reino de Granada: Realizaciones de Almería y Málaga. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 157-167.

SUBERBIOLA MARTÍNEZ, Jesús. La construcción de la iglesia mudéjar de Comares y otras de su a^{c}a (1532-1552). *Boletín de Arte*, 1992-1993, n^{os} 13-14, p. 61-89.

SEVILLA

AMADOR DE LOS RÍOS, José. Puertas del Salón de Embajadores del Alcázar de Sevilla. *Museo Español de Antigüedades*, 1874, t. III, p. 433-470.

AMADOR DE LOS RÍOS Y VILLALTA, Rodrigo. Hoja de puerta mudéjar conservada en la sacristía alta de la catedral de Sevilla. *Museo Español de Antigüedades*, 1878, t. IX, p. 400-420.

ARCENEGUI Y CARMONA, I. Marchena: iglesia de San Juan. *Reales Sitios*, 1976, 13 (supl.), p. 225-232.

CANO NAVAS, María Luisa. *El convento de San José del Carmen de Sevilla: Estudio histórico-artístico*. Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1984, 322 p. ISBN 84-7405-278.

COMEZ RAMOS, Rafael. *La iglesia de Santa Marina de Sevilla*. Sevilla: Diputación Provincial, 1993, 82 p.+ lam. ISBN 84-7798-096-9.

DUCLOS BAUTISTA, Guillermo. *Carpintería de lo blanco en la arquitectura religiosa de Sevilla*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1992, 357 p. ISBN 84-7798-088-8.

FRAGA IRIBARNE, María Luisa. *Conventos femeninos desaparecidos: Arquitectura religiosa perdida durante el siglo XIX en Sevilla*. Sevilla: Ediciones Guadalquivir, 1993, 253 p. ISBN 84-86080-67-3.

MORALES, Alfredo J. Reflexiones sobre algunas iglesias mudéjares del Aljarafe sevillano. En AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 39-54.

OLIVA ALONSO, Diego. Aproximación a la cerámica mudéjar sevillana y sus relaciones con otros centros alfareros contemporáneos. En *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte*, Teruel, 19-21 noviembre, 1981. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial de Teruel (CSIC), 1982, p. 81-85.

SIERRA FERNÁNDEZ, Juan Alonso de la y LASSO DE LA VEGA PORRES, María de Gracia. Tinajas mudéjares del Museo Arqueológico de Sevilla: Tipología y decoración. En *Homenaje a Conchita Fernández Chicarro*. Madrid, 1982, p. 457- 470.

ARAGÓN

ALVARO ZAMORA, María Isabel. Pervivencias técnicas y ornamentales de la cerámica medieval mudéjar en la alfarería aragonesa posterior al 1610. En *Segundo Coloquio Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo Occidental*, Toledo

1981. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, 1986, p. 433-439.

— Tradición e innovación en la cerámica aragonesa. En *Las artes en Aragón durante el reinado de Fernando el Católico*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Diputación de Zaragoza, 1993, p. 199-222.

BORRÁS GUALIS, Gonzalo M. El arte mudéjar. En *Pabellón de Aragón/ Pavilion of Aragón*. Exposición Universal Sevilla 1992. [s.l.]: Pabellón de Aragón, 1992, p. 117-125.

— Arte Mudéjar en Aragón. En AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 125-143.

— Arte Mudéjar Aragonés. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 77-89.

OLIVAR DAYDI, M. *La cerámica trecentista en los países de la corona de Aragón*. Barcelona: Seix Barral, [1952], 153 p. + 124 h.

RINCÓN GARCÍA, Wifredo. El mudéjar y la Orden del Santo Sepulcro en Aragón. En *Actas del Simposio "El arte y las órdenes militares"*, Cáceres, 26-27 abril, 1985. Cáceres: Comité Español de Historia del Arte; Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, 1985, p. 247-254.

HUESCA

CONTE CAZCARRO, Anchel. Los restos mudéjares de la iglesia de Robres. *El Pimendón*, marzo-abril 1992 (suplemento), 8 p.

TERUEL

BARBE-COQUELIN DE LISLE, Geneviève. La campagne et la ville dans le plafond de la cathédrale de Teruel. En *Mélanges offerts à Maurice Molho*. Paris: Editions Hispaniques, 1988, vol. I, p. 27-37.

LÓPEZ GÓMEZ, José Manuel. El mudéjar de Teruel. En *Pabellón de Aragón / Pavilion of Aragón*. Exposición Universal Sevilla 1992. [s.l.]: Pabellón de Aragón, 1992, p. 139-149.

ZARAGOZA

ALVARO ZAMORA, María Isabel. La torre de Santa María de Utebo y la azulejería de Muel. *"M. A. Z." Mutua de Accidentes de Zaragoza*, 1978, 69, p. 25-27.

— *La cerámica de Muel*. [Zaragoza]: Diputación de Zaragoza, Servicio de Cultura, 1989, [34 p.]

— El Museo Etnológico de Muel. Interés de sus fondos de azulejería. *Artigrama*, 1991-1992, nos 8-9, p. 165-198.

ANTOLÍN COMA, Carmen. Sobre las condiciones establecidas en los contratos de fustería en Zaragoza a principios del siglo XVI. En *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel, 17-19 septiembre, 1987. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial, 1992, p. 187-192.

BARBE-COQUELIN DE LISLE, Geneviève. L'architecture mudejar entre la chrétienté et l'Islam: les églises aragonaises de Tobed, Torralba de Ribota, Maluenda et Cervera de la Cañada (1356-1426). *Cahiers de l'UFR d'études ibériques et latino-américaines*, 5 [Actes du colloque organisé à la Sorbonne par le GRIMES REP, 23-25 janvier, 1986], p. 23-30.

BRUÑÉN IBÁÑEZ, Ana Isabel y SENAC RUBIO, María Begoña. Noticia sobre la capilla de Nuestra Señora del Carmen en la iglesia parroquial de Brea de Aragón (Zaragoza). En *I Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Calatayud, 18-20 noviembre 1982. Calatayud: Centro Estudios Bilbilitanos de la Institución "Fernando el Católico", 1982, I, p. 163-166.

BRUÑÉN IBÁÑEZ, Ana Isabel; CALVO COMÍN, María Luisa y SENAC RUBIO, María Begoña. El arquitecto Juan de Marca y su actividad en la Comunidad de Calatayud, siglo XVII. En *Actas II Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Calatayud, 5-7 diciembre, 1986. Zaragoza: Centro de Estudios Bibilitanos, Fundación "Institución Fernando el Católico", 1989, I, p. 381-385.

CABAÑERO SUBIZA, Bernabé. Nuevos datos sobre la evolución de la decoración vegetal de la época de taifas a la almorávide a la luz de un capitel mudéjar del monasterio de Rueda (Zaragoza). *Artigrama*, 1991-1992, nos 8-9, p. 281-288.

CAMPILLO, Toribio del. Apuntes acerca de una puerta procedente de Daroca, en el Museo Arqueológico Nacional. *Museo Español de Antigüedades*, 1873, t. II, p. 413-428.

ESCRIBANO SÁNCHEZ, José C. Notas sobre un taller de taracea en Torrellas (Zaragoza) en el siglo XVI. En *Actas II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte*, Teruel, 19-21 noviembre, 1981. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial (CSIC), 1982, p. 247- 249.

ESTABLÉS ELDUQUE, José María. Planimetría del mudéjar Calatayubí. En *Actas II Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Calatayud, 5-7 diciembre, 1986. Calatayud: Centro de Estudios Bibilitanos, Fundación "Institución Fernando el Católico", 1989, I, p. 199-219.

EXPÓSITO SEBASTIÁN, Manuel. Reflexiones en torno a la Aljafería y el arte mudéjar. En *Pabellón de Aragón / Pavilion of Aragon*. Exposición Universal Sevilla 1992. [s.l.]: Pabellón de Aragón, 1992, p. 125-139.

GALINDO Y ROMEO, Pascual. Un mueble cristiano mudéjar: el facistol del Papa Luna. En *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1922-23, t. I, p. 371-378.

GARCÍA MARCO, Francisco Javier. Espacio urbano y rural en las aljamas mudéjares de las cuencas del Jalón y el Jiloca Medios. En *Simposio Internacional sobre la ciudad islámica*, Zaragoza, 1-4 diciembre, 1988. Ponencias y comunicaciones. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991, p. 411-430.

GÓMEZ URDÁÑEZ, Carmen. Los moriscos zaragozanos en los oficios de la construcción. Circunstancias laborales y económicas. En *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel, 17-19 septiembre, 1987. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial, 1992, p. 651-665.

LOMBA SERRANO, Concepción. La casa de la Estanca (Borja). Una muestra de arquitectura civil mudéjar aragonesa. *Cuadernos de Estudios Borjanos*, octubre 1978, II, p. 93-108.

MAÑAS BALLESTÍN, Fabián. El retablo relicario del monasterio de Piedra. En *Actas II Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Calatayud, 5-7 diciembre, 1986. Calatayud: Centro de Estudios Bibilitanos, Fundación "Institución Fernando el Católico", 1989, I, p. 323-352.

SANMIGUEL MATEO, Agustín. Alminares de la Marca Superior. *Sharq al-Andalus*, 1992, nº 9, p. 195-222.

USÓN SARDAÑA, Celia y DUCAR ESTEBAN, María Inés. Un alfarje mudéjar en la iglesia de la Virgen de Tobed. *Seminario de Arte Aragonés*, 1988-89, 42-43, p. 5-46.

CANARIAS

FRAGA GONZÁLEZ, Carmen. Arquitectura religiosa de los siglos XVII y XVIII. En *Historia del Arte en Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria: EDIRCA, 1982, p. 110-112.

— Carpintería mudéjar en los archipiélagos atlánticos Canarias, Madeira y Azores. En AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 157-171.

— Diccionario de ensambladores y carpinteros de lo blanco (siglos XVI y XVII). *Anuario de Estudios Atlánticos*, 1993, nº 39, p. 185-289.

— *Aspectos de la arquitectura mudéjar en Canarias*. 2ª ed. [Madrid]: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1994, 103 p. ISBN 84-8103-054-6.

— Fragueiros y carpinteros portugueses en la arquitectura canaria. En *Homenaje a José Pérez Vidal*. Tenerife: Universidad de la Laguna, 1993, p. 459-471.

— Los Archipiélagos Atlánticos. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 191-198.

LOZOYA, Marqués de. La huella portuguesa en el Arte de las islas Canarias. *Coloquio* (Lisboa), febrero 1970, nº 57, p. 3-10.

MARTÍNEZ DE LA PEÑA Y GONZÁLEZ, Domingo. El alfiz en la arquitectura canaria. En *Homenaje a Elías Serra Ráfols*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de La Laguna, 1970, t. II p. 407-415.

LAS PALMAS

ALZOLA, José Miguel. *La iglesia de San Francisco de Asís de Las Palmas*. Las Palmas de Gran Canaria: Real Sociedad Económica de Amigos del País-Fundación Mutua Guanarteme, 1986. Cap. VI. La reconstrucción, p. 33-61.

SANTA CRUZ DE TENERIFE

RODRÍGUEZ, Gloria. *Iglesia de El Salvador de Santa Cruz de la Palma*. [s.l.]: Excmo. Cabildo Insular de La Palma, 1985. III. Aspectos artísticos de El Salvador. 1. Arquitectura. 1) Elementos mudéjares, p. 115-120.

EXTREMADURA

MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, Pilar. El mudéjar en Extremadura. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 99-109.

BADAJOZ

MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, Pilar. El monasterio de Tentudía, Vicaría de la Orden Militar de Santiago. En *Actas del Simposio "El arte y las órdenes militares"*, Cáceres, 26-27 abril, 1985. Cáceres: Comité Español de Historia del Arte; Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, 1985, p. 169-186.

PEÑA GÓMEZ, María del Pilar. Aproximación tipológica de la plaza mayor de Llerena. *Norba-Arte*, 1985, VI, p. 85-107.

— La torre de la iglesia de Nuestra Señora de la Granada de Llerena (Badajoz). En *Actas del Simposio "El arte y las órdenes militares"*, Cáceres, 26-27 abril, 1985. Cáceres: Comité Español de Historia del Arte; Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, 1985, p. 227-235.

RUIZ MATEOS, Aurora. Residencias del Tribunal de la Inquisición de Llerena en palacios santiaguistas. En *Actas del Simposio "El arte y las órdenes militares"*, Cáceres, 26-27 abril, 1985. Cáceres: Comité Español de Historia del Arte; Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, 1985, p. 255-273.

CÁCERES

GARCÍA DUQUE, María Isabel. Arquitectura civil gótica y renacentista en Cáceres. *Revista de Estudios Extremeños*, 1976, t. XXXII, nº I, p. 313-361.

VALVERDE LUENGO, Francisco de Jesús. Descripción del templo parroquial de la Asunción de Galisteo. En *Actas del VI Congreso de Estudios Extremeños*, Trujillo, Mérida y Badajoz, mayo 1979. Cáceres; Badajoz: Institución Cultural "El Brocense"; Institución Cultural "Pedro de Valencia", 1981, t. I, p. 311-315.

LA RIOJA

SÁNCHEZ TRUJILLANO, María Teresa. Cerámica hispano-musulmana y mudéjar de Nájera. En *II Congreso Arqueología Medieval Española*, Madrid, 19-24 enero, 1987. Madrid: Comunidad de Madrid, Consejería de Cultura, Dirección General de Patrimonio Cultural, 1987, t. III, p. 158-165.

— Decoración mudéjar del Alcázar de Nájera. En *II Jornadas de Historia Medieval*. Nájera, 1991. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1992, p. 205-220.

— Restos mudéjares de la catedral de Santo Domingo de la Calzada: el alfarje de la sala capitular. En *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 3-7 agosto 1992. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1993, p. 257-265.

LEÓN Y CASTILLA LA VIEJA

BANGO TORVISO, Isidro G. El arte de construir en ladrillo en Castilla y León durante la Alta Edad Media, un mudéjar inventado en el siglo XIX. En AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 109-123.

LAVADO PARADINAS, Pedro José. Púlpitos mudéjares de yeso. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 1979-80, vol. XX, p. 145-171.

— La ciudad mudéjar: espacios y nuevas funciones. En *Simposio internacional sobre la ciudad islámica*, Zaragoza, 1-4 diciembre, 1988. Ponencias y Comunicaciones. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991, p. 431-446.

— Arquitectura doméstica en los conventos de monjas de Castilla y León. En *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América 1492-1992*. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, D.L. 1993, t. II, p. 387-434.

— La huella musulmana en Castilla y Léon. En *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, t. II, p. 409-436.

— Palacios o conventos: arquitectura en los monasterios de Clarisas de Castilla y León. *Verdad y Vida*, 1994, t. LII, n^{os} 207-208, p. 715-752.

NUERE MATAUCO, Enrique. La carpintería de armar castellana. Su influjo islámico y exportación al nuevo mundo. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 51-58.

PÉREZ HIGUERA, María Teresa. *Arquitectura mudéjar en Castilla y Léon*. [Valladolid]: Junta de Castilla y Léon, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, 142 p. ISBN 84-7846-207-4.

— Arquitectura mudéjar en los antiguos reinos de Castilla y León. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 67-75.

VALDÉS FERNÁNDEZ, Manuel. Arquitectura mudéjar y repoblación. Bases para una hipótesis. En *Homenaje al profesor Hernández Perera*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia del Arte II (Moderno); Comunidad Autónoma de Canarias, Dirección General de Patrimonio Histórico, 1992, p. 207-213.

TORRES BALBÁS, Leopoldo. Sillerías de coro mudéjares. *Al-Andalus*, 1954, vol. XIX, fasc. 1, p. 203-218.

ÁVILA

CERVERA VERA, Luis. *Arévalo (Avila): Desarrollo urbano y monumental hasta mediados del siglo XVI*. Madrid: Editorial Alpuerto, 1992, 399 p. ISBN 84-381-0168-2.

FERNÁNDEZ-SHAW TODA, María. *Carpintería de lo blanco en la provincia de Avila (arquitectura religiosa)*. 2 vols. Tesis Doctoral inédita. Madrid, Universidad Complutense, junio 1994.

— Sotocoros y frentes de coro de madera en la provincia de Avila. *Anales de la Historia del Arte*, 1994, n° 4 [Homenaje al profesor Dr. D. José María de Azcárate], p. 385-391.

GUERRA, Ricardo et al. *Arévalo y su tierra a la luz de ahora, con mirada de siglos*. Avila: Autores, 1993, 216 p. ISBN 84-86009-07-3.

MUGURUZA OTAÑO, Pedro. El palacio de Don Juan II en Madrigal de las Altas Torres. *Revista Nacional de Arquitectura*, julio 1949, n° 91, p. 283-291.

SÁNCHEZ TRUJILLANO, María Teresa. La sillería mudéjar de San Nicolás de Madrigal de las Altas Torres. *Cuadernos de la Alhambra*, 1979-1981, 15-17, p. 249-253.

TAPIA, Serafín de. Personalidad étnica y trabajo artístico. Los mudéjares abulenses y su relación con las actividades de la construcción en el siglo XV. En *Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española: Aspectos generales*. Actas del 1er. Congreso, Avila, septiembre 1987. Pedro Navascués Palacio y José Luis Gutiérrez Robledo (eds.). Avila: Universidad de Salamanca; UNED-Avila (Fundación Cultural Santa Teresa), 1990, p. 245-252.

BURGOS

HUIDOBRO SERNA, Luciano. Los moros de Burgos y su influencia en el arte. *Boletín de la Institución "Fernán González"*, 1948, nº 105, p. 222-225.

RICO SANTAMARÍA, Marcos. Real Monasterio de las Huelgas de Burgos. Un somero análisis de sus arquitecturas. *Academia: Boletín de la Real Academia de San Fernando*, 2º semestre 1991, nº 73, p. 89-101.

ROJO ACEÑA, Juan Carlos. Techumbre de la iglesia de San Nicolás en el barrio de Sinovas. *Biblioteca: Estudio e Investigación*, 1988, 3, p. 39-48.

LEÓN

BEVAN, Bernard. Early Mudéjar woodwork. *Burlington Magazine*, diciembre 1930, vol. LVII, nº CCCXXXIII, p. 271-278.

CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, María Dolores. El hospital de Nuestra Señora la Blanca del Puente de Villarente y la arquitectura asistencial en el siglo XVI en León. *Tierras de León*, junio-septiembre 1990, t. 30, nº 79-80, p. 55-82.

FERNÁNDEZ BAIZÁN, María Luz. *San Lorenzo de Sahagún: un ejemplo de arquitectura mudéjar en tierras de León*. Madrid: Universidad Politécnica, 1992, 13 h. ISBN 84-86189-30-6.

VIÑAYO GONZÁLEZ, Manuel. Iglesia de Santa Colomba de la Vega. *Archivos Leoneses*, julio-diciembre 1962, Año XVI, nº 32, p. 301-304.

PALENCIA

CAMPS CAZORLA, Emilio. Sillas del coro de Santa Clara, de Astudillo. Nota descriptiva. En *Adquisiciones* [del Museo Arqueológico Nacional] en los años 1930 y 1931, siendo directores generales de Bellas Artes don Manuel Gómez-Moreno y don Ricardo de Orueta, y director del museo don Francisco Alvarez-Ossorio. Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 1932, 8 p.

CASTRO GARCÍA, Lázaro de. Tipos barbados medievales vistos por un artista mudéjar. *Urgencias*, 1975, nº 4, p. 156-158.

— Pinturas mudéjares desconocidas en Santoyo (Palencia). *Minutos Menarini*, 1976, nº 81.

LAVADO PARADINAS, Pedro José y CASTRO, Lázaro de. Un mueble mudéjar en Saldaña (Palencia). *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1976, Año XII, p. 219-227.

SANCHO CAMPO, Angel. *Palencia Histórico Monumental*. Palencia, 1975. Arte mudéjar, p. 56-57.

TOVAR, Antonio. Papeletas de arte mudéjar castellano. II. El púlpito de la ermita de Nuestra Señora del Castillo, en Amusco. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, curso 1932-33, 2° trimestre, fasc. II, p. 95-96.

SALAMANCA

CAAMAÑO MARTÍNEZ, Jesús. El arte y las órdenes militares en la provincia de Salamanca. En *Actas del Simposio "El arte y las órdenes militares"*, Cáceres, 26-27 abril, 1985. Cáceres: Comité Español de Historia del Arte; Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, 1985, p. 43-45.

NUERE MATAUCO, Enrique. Consideraciones sobre la supuesta economía de la carpintería mudéjar. En *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel, 17-19 septiembre, 1987. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma. Diputación Provincial, 1992, p. 73-78.

SEGOVIA

DOTOR, Angel. España y el Islam. El castillo de Coca, gran arquetipo del arte morisco o mudéjar. *Africa*, septiembre 1971, p. 8-13.

NUERE, Enrique. Una hipótesis sobre la techumbre de San Millán de Segovia. *Estudios Segovianos*, 1992, t. XXXIII, n° 89, p. 289-309.

PITA ANDRADE, José Manuel. El castillo de Coca reconstruido. *Goya*, enero-febrero 1959, n° 28, p. 210-216.

RUIZ HERNANDO, Antonio. La sinagoga de Ibáñez de Segovia, en Segovia. *Estudios Segovianos*, 1991, t. XXXII, n° 88, p. 139-158.

VALLADOLID

BALADO PACHÓN, Arturo et al. La maqbara de Valladolid: Un interesante cementerio mudéjar. *Revista de Arqueología*, noviembre 1991, n° 127, p. 38-45.

BALAO GONZÁLEZ, Angel. Restauración de los baños árabes en el monasterio de Santa Clara. *Reales Sitios*, 1990, n° 106, p. 49-54.

BUJARRABAL, María Luisa y SANCHO, José Luis. El palacio mudéjar de Tordesillas. *Reales Sitios*, 1990, n° 106, p. 29-36.

HERRERO SANZ, María Jesús. La techumbre de la capilla mayor en la iglesia de Santa Clara de Tordesillas. *Reales Sitios*, 1991, t. 28, n° 107, p. 57-64.

TOAJAS ROGER, María Angeles. La techumbre del presbiterio de Santa Clara de Tordesillas. Análisis histórico-artístico y algunas conclusiones de su estudio. En *Homenaje al profesor Hernández Perera*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia del Arte II (Moderno); Comunidad Autónoma de Canarias, Dirección General de Patrimonio Histórico, 1992, p. 173-190.

ZAMORA

CASAS Y RUIZ DEL ARBOL, F. *Los templos de ladrillo*. Salamanca: Imprenta de Núñez, 1947, 104 p.

LEVANTE

AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo. Reliquias de los musulmanes en Cataluña. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, septiembre-diciembre 1915, t. XXXIII, n^{os} 9-12, p. 173-212.

GARÍN ORTÍZ DE TARANCO, Felipe María. Vinculaciones universales del gótico valenciano. *Anales de la Universidad de Valencia*, curso 1969-70, vol. XLIV, 78 p. (separata).

MARTÍNEZ CAVIRÓ, Balbina. Temas figurados en las Lozas Doradas Levantinas. En *La céramique médiévale en méditerranée occidentale X-XV siècles*, Valbonne, 11-14 septiembre, 1978. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, p. 375-383.

PUIG I CADAFALCH, J. Els banys de Girona i la influencia moresca a Catalunya. *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1913-14, part. I, p. 687-728.

CASTELLÓN

ZARAGOZA CATALÁN, Arturo. La iglesia de Vallibona (Castellón) y las techumbres de iglesias de arcos y armaduras valencianas. *Boletín de Amigos de Morella y su Comarca*, 1990-91, p. 33-47.

LÉRIDA

BELTRÁN ROIGE, Prim. La cerámica decorada del gótic a Catalunya. En *La ceramica medievale nel Mediterraneo Ocidentale*. Congreso Internazionale della Universita degli Studi di Siena, Siena 8-12 ottobre, Fireze, 13 ottobre 1984. Fireze: Edizioni all'Insegna del Giglio, 1986, p. 227-233.

GIRALT BALAGUERO, Josep. Alicatados del "Castell Formos" de Balaguer. En *Segundo Coloquio Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo Occidental*, Toledo, 1981. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, 1986, p. 429-432.

PITA MERCE, Rodrigo. *Lérida Morisca*. Lérida: Dilagro, 1977. Cap. XII. Arqueología y arte de los moriscos leridanos, p. 155-163.

MURCIA

AMORES LLORET, R. Cerámica vidriada con decoración estampillada de Lorca (Murcia). En *Segundo Coloquio Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo Occidental*, Toledo, 1981. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, 1986, p. 417-420.

TARRAGONA

COMPANYS [FARRERONS], Isabel y MONTARDIT [BOFARULL], Núria. *Embigats gòtics del palau reial de Santes Creus*. Santes Creus, Tarragona: Arxiu Bibliogràfic de Santes Creus, 1982, 19 p. + il.

VALENCIA

BARRACHINA, Jaime. Un "socarrat" paternero de tema zodiacal. En *Segundo Coloquio Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo Occidental*, Toledo, 1981. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, 1986, p. 415-416.

BERCHEZ, Joaquín y ZARAGOZA, Arturo. En torno al legado hispanomusulmán en el ámbito arquitectónico valenciano. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 91-97.

GARCÍA DE VARGAS, Ricardo. *Estudio sobre la iglesia antigua de Godella*. Valencia, Burjasot: Ayuntamiento de Godella, 1956, 25 p.

GESTOSO, Paz. Cerámica morisca. *Revista de las Artes y los Oficios*, febrero-marzo 1947, nº 33-34, p. 15-19.

LAVADO PARADINAS, Pedro José. Los baños árabes y judíos en la España medieval. En EPALZA, Míkel et al. *Baños árabes en el País Valenciano*. Valencia: Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Ciencia, D.L. 1989, p. 45-78.

LERMA, J.V.; MARTÍ, J.; PASCUAL, J.; SOLER, M.P.; ESCRIBÁ, F.; y MESQUIDA, M. Sistematización de la loza gótico-mudéjar de Paterna/Manises. En *La ceramica medievale nel Mediterraneo Occidentale*. Congreso Internazionale della Universitá degli Studi di Siena, Siena 8-12 ottobre, 1984, Fireze, 13 ottobre 1984. Fireze: Edizioni all'Insegna del Giglio, 1986, p. 227-233.

SARTHOU CARRERES, Carlos. El museo de Játiva. Datos histórico-descriptivos. *Valencia Atracción*, octubre-noviembre 1957, nº 273-274, p. 20-23.

TRAMOYERES BLASCO, Luis. *Los artesonados de la antigua Casa Municipal de Valencia: Notas para la historia de la escultura decorativa en España*. Valencia: Antonio López y Cía., 1917,. 44 p.

VICENT LERMA, Josept et al. *La loza gótico-mudéjar en la ciudad de Valencia*. Valencia: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1992, 185 p. ISBN 84-7483-834-7.

ZARAGOZA CATALÁN, Arturo. *Iglesias de arcos diafragma y armadura de madera en la arquitectura medieval valenciana*. Tesis Doctoral inédita. Valencia, Universidad Politécnica, julio 1990.

NAVARRA

FERNÁNDEZ-LADREDA AGUADÉ, Clara. La catedral de Pamplona. 2. Escalera del sobreclaustro. En *Arte en Navarra*. Pamplona: Diario de Navarra, 1994, p. 157.

TOLEDO Y ZONA CENTRO

CIUDAD REAL

DÍEZ DE BALDEÓN, Clementina. *Almagro: Arquitectura y Sociedad*. D.L. Toledo: Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1993, 405 p. ISBN 84-7788-996-1.

CUENCA

RIVERA GARRETAS, M. El castillo-fortaleza de Uclés. Datos histórico-arqueológicos. *Revista Cuenca*, 1980, nº 17, p. 35-49.

GUADALAJARA

CUADRADO PRIETO, Miguel Angel y CRESPO CANO, Mª. Luz. Un alfar Hispano-Musulmán en la plaza de la Antigua (Guadalajara). *Wad-Al-Hayara*, 1992, nº 19, p. 9-38.

GARCÍA LÓPEZ, Aurelio. Datos artísticos sobre el maestro de obras morisco, Acacio de Orejón (1519-d.1574). *Wad-Al-Hayara*, 1993, nº 20, p. 265-289.

MADRID

CONTRERAS, Juan de [marqués de LOZOYA]. Nueva nota sobre la iglesia de Valdeolmos [sagrario mudéjar]. *Investigación y Progreso*, agosto 1940, nº 5, p. 143.

ESPARRAGUERA CALVO, Gloria. Las iglesias mudéjares madrileñas: estado de la cuestión. En *Madrid del siglo IX al XI*, Madrid, octubre-noviembre 1990. [s.l.]: Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, [s.a.], p. 319-328.

LAVADO PARADINAS, Pedro José. Mudejarismo y neomudejarismo en Madrid. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1991, Año XXVII, p. 167-177.

— Restos mudéjares en la red viaria del Madrid medieval. En *Caminos y Caminantes por las tierras del Madrid Medieval*, Madrid, 1993. Edición de Cristina Segura Graiño. Madrid: Asociación Cultural AL-MUDAYNA, D.L. 1994, p. 347-359.

TOLEDO

AGUADO VILLALBA, José. La cerámica hispano-musulmana de Toledo. *Toletum*, 1981-82, nº 15, p. 9-46.

— Reconstrucción y consolidación de azulejos mudéjares. *Revista de Arqueología*, 1986, nº 68, p. 44-50.

AMADOR DE LOS RÍOS, José. Púlpitos de estilo mudéjar en Toledo. *Museo Español de Antigüedades*, 1874, t. III, p. 325-347.

AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo. Brocales de pozo árabes y mudéjares. *Museo Español de Antigüedades*, 1874, t. III, p. 481-507.

— Toledo en los siglos XII y XIII, según los documentos muzárabigos. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, mayo-junio 1904, t. X, nºs 5 y 6, p. 345-372.

ARANDA PÉREZ, F.J. Tipología de la portada civil toledana del gótico-mudéjar al plateresco. *Beresit*, 1988, 2, p. 37-64.

ARECHAGA, Carmen de. Antecedentes de la loza de cuerda seca en Toledo en el siglo XV. En *Segundo Coloquio Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo Occidental*, Toledo, 1981. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, 1986, p. 409-413.

BARBE-COQUELIN DE LISLE, Geneviève. L'architecture mudejare au-dessus des trois religions. En *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*. Paris: Editions Autrement, 1991, p. 158-168.

CABEZAS, A. Azulejería toledana del siglo XVI en la iglesia parroquial de Pezuela de las Torres. *Archivo Español de Arte*, 1991, nº 256, p. 539-550.

CABRERA Y GALLARDO, Aurelio. La carpintería artística en Toledo [celosía de puerta mudéjar]. *Toledo*, 1917, nº 76, p. 6-7.

CAMPS CAZORLA, Emilio. *Armario morisco, procedente de Toledo: Nota descriptiva*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 1931, 7 p.

DELGADO VALERO, Clara. El mudéjar, una constante en Toledo entre los siglos XII y XV. En En AGUILAR, María Dolores et al. *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos*. I. Henares y R. López Guzmán (eds.). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993, p. 79-107.

— El mudéjar toledano y su área de influencia. En *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo*. Barcelona: Lunwerg Editores, 1995, p. 111-126.

HEYDECK, Juan Joseph. *Las inscripciones hebreas de la sinagoga toledana de R. Semuel Ha-Levi*. Ed. facsímil [de la obra *Ilustración de la inscripción hebrea que se halla en la iglesia del Tránsito de la ciudad de Toledo*. Madrid: imprenta Real, 1795]. Toledo: Editorial Fuensalida, 1978, XI + 63 p. ISBN 84-400-4243-4.

LAVADO PARADINAS, Pedro José. La mezquita del Solarejo o de Tornerías en Toledo. En *Actas Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 16-20 diciembre, 1985. [s.l.]: Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, t. I, p. 33-39.

MARTÍNEZ CAVIRÓ, Balbina. El arte en los conventos de Toledo. En *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992*. León: Universidad, Secretariado de publicaciones, D.L. 1993, t. II, p. 495-521.

NUERE MATAUCO, Enrique. *Artesonados de Toledo*. Toledo: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Toledo, 1992, 256 p.

PAVÓN MALDONADO, Basilio. La pila bautismal de Camarenilla (Toledo). *Al-Qantara*, 1983, vol. IV, fasc. 1 y 2, p. 381-383.

— Arte islámico y mudéjar en Toledo: la supuesta mezquita de las Santas Justa y Rufina y la Puerta del Sol. *Al-Qantara*, 1990, vol. 11, nº 2, p. 509-526.

SAN ROMÁN Y FERNÁNDEZ, Francisco de Borja. La parroquia de San Andrés. Notas históricas. *Toletum*, 1981-82, nº 15, p. 207-219.

SÁNCHEZ MIGUEL, Juan. Notable hallargo arqueológico [celosía de madera mudéjar]. *Toledo: Revista de Arte*, marzo 1922, nº 181, p. 316.

WILSON FRONTINGHAN, Alice. Ceramic baptismal fonts of Toledo province. En *Actas del XIII Congreso Internacional de Historia del Arte: España entre el mediterráneo y el Atlántico*, II, Granada, 1973. Granada: Universidad, Departamento de Historia del Arte, 1977, p. 100-108.

 Sharq al-Andalus, 12 (1995), pp. 631-655

BIBLIOGRAFÍA DE MUDÉJARES Y MORISCOS, I

Míkel de Epalza y Luis F. Bernabé Pons

ᶜABD AL-RAḤMĀN, Ŷamal

الاسلام في الاندلس بعد سقوط غرناطة من خلال وثائق لم تنشر بعد

en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.133-146.

[«El islam en al-Andalus desde la caída de Granada a través de documentos inéditos». El autor analiza, basándose en varios manuscritos moriscos inéditos de la Biblioteca Nacional de Madrid, la religiosidad de los moriscos y divide los textos entre los que son islámicamente correctos y aquéllos que introducen interpretaciones erróneas. También estudia sus particularidades lingüísticas como el defectuoso nivel de lengua árabe y las interferencias de la lengua española] E.L.G.

ᶜABD AL-ᶜAZĪZ, Saher

بنو سراج وزراء بني نصر بين الحقيقة التاريخية والقصة الشعبية

en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.49-95.

[«Los Abencerrajes, ministros de los nazaríes, entre la verdad histórica y la leyenda popular». En primer lugar se efectúa un acercamiento histórico a la familia desde sus orígenes hasta la etapa granadina y morisca. En la segunda parte se hace un recorrido por las novelas históricas -españolas y francesas- en las que se encuentran los Abencerrajes y se presentan las opiniones de los especialistas sobre la aparente contradicción que existe entre la imagen sublimada de los Abencerrajes que aparece en las novelas en contraposición al duro trato otorgado a los moriscos] E.L.G.

ABDEL-LATIF, Serry Muhammad, «Influencias del árabe en un texto morisco inédito», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.21-48.

[Ejemplificación de arabismos sintácticos y semánticos del ms. aljamiado 5354 según el modelo de análisis de Galmés de Fuentes] L.B.P.

ALEMANY GARCÍA, Salvador, «Forna: entre la vespra i l'endemà de l'expulsió», *Aguaits*, Denia, 10, 1994, 23-38.

[Estudio del poblamiento morisco de la Baronía de Forna, cerca de Denia, y de las consecuencias de su expulsión en 1609. Ilustraciones] M.E.

ALVARO ZAMORA, María Isabel, «El trabajo en los alfares mudéjares aragoneses. Aportación documental acerca de su obra, controles de su producción y formas de comercialización y venta», *Revista de Historia "Jerónimo Zurita"*, Zaragoza, 65-66 (1992):97-138.

[Trabajo muy documentado sobre el funcionamiento de los alfares aragoneses desde el siglo XV. La mayoría de las noticias y documentos recogidos se refieren al período morisco] L.B.P.

ANDÚJAR CASTILLO, Juan, «Entre la 'administración' y la esclavitud de los niños moriscos. Vélez Blanco (Almería), 1570-1580», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.739-750.

[Análisis de los casos de niños moriscos encomendados "en administración" a cristianos viejos. Pese a su situación legal de teórica protección, la mayoría de las veces sus vidas eran las de auténticos esclavos, llegando a ser considerados "bienes" en transacciones comerciales. El autor muestra, a partir de casos diversos, cómo los cristianos "administradores" obviaban la legislación continuamente y llegaban a mantener en secreto la posesión de estos niños esclavos] L.B.P.

Aragón en la edad media, vol. X-XI, Zaragoza, *Homenaje a la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio*, 1993, 924 pp.

[Volumen doble, dedicado a la Profesora de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza. Se recensionan particularmente los trabajos más relacionados con mudéjares y moriscos] M.E.

ARANDA DONCEL, Juan, «Moriscos en tierras de Córdoba», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 22-30.

[Artículo divulgativo, con abundantes notas bibliográficas, sobre mudéjares y moriscos cordobeses y sobre los granadinos inmigrados, tras la expulsión consecuencia de la guerra de Las Alpujarras (1568-1571)] M.E.

ARANDA DONCEL, Juan, «Los moriscos cordobeses y la cría de la seda. Aportación documental», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.49-56.

[Contratos referentes a la cría de la seda en Córdoba en que intervienen moriscos como mano de obra especializada y que documentan su destacado papel en la industria sedera] L.B.P.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, «Moriscos 'ydos a la sierra' en la guerra de las Alpujarras», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.73-83.

[Nómina de moriscos huidos a la sierra en la guerra de las Alpujarras a través del Apeo de las Gabias (1570), en el sur de la Vega de Granada. Consideraciones generales sobre las expropiaciones a "moriscos de paces" y perspectivas de estudio] L.B.P.

BAUMAN, Rolan, «Fiestas de la conquista en Andalucía y América», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 16-20.

[Artículo divulgativo sobre "Fiestas de Moros y Cristianos" en Las Alpujaras de Granada y "Fiestas de la Conquista" en Guatemala, basándose en la disertación doctoral del autor, titulada *The Moors and Christians of Valor: Folklore and conflict in the Alpujarras*, sobre la utilización política de esas fiestas históricas] M.E.

BIRRIEL SALCEDO, Margarita María, «Nuevos datos sobre el patrimonio confiscado a los moriscos: La costa de Granada», *Chronica Nova*, Granada, 21 (1993-1994):31-61.

BIRRIEL SALCEDO, Margarita María, «Notas sobre el matrimonio de los moriscos granadinos (1563)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.97-107.

[Rico estudio, a partir de las cartas de dote y arras granadinas, del matrimonio entre los moriscos de Granada. Desde la documentación, y con la metodología de la historiografía de la familia, la autora plantea unas primeras reflexiones e interrogantes sobre las circunstancias matrimoniales moriscas que amplían el campo de estudio] L.B.P.

BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, «Notarios mudéjares de Aragón (siglos XIV-XV)», *Aragón en la edad media*, vol. X-XI, Zaragoza, *Homenaje a la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio*, 1993, 109-133.

BOUZINEB, Husayn

لماذا كتبت عجميّة الموريسكيّين بحروف العربيّة.

en: Ahmed-Chouqui Binebine (coord.), *Le manuscrit arabe et la Codicologie*, Rabat, 1994, pp. 99-112.

[«Por qué escribieron los moriscos la lengua no-árabe con letras árabes»].

BRAVO CARO, Juan Jesús, «Movimientos migratorios en Andalucía Oriental», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.121-131.

[Estudio de la migración forzosa morisca a raíz de la Guerra de las Alpujarras y la inmigración de cristianos viejos a las comarcas de Andalucía oriental. Análisis de

los mecanismos de deportaciones e inmigraciones. El autor señala la cautela que ha de tener el investigador a la hora de medir las consecuencias de la expulsión en las diferentes comarcas andaluzas] L.B.P.

BUNES IBARRA, Miguel Angel de, «La evolución de la polémica anti-islámica en los teólogos españoles del primer renacimiento», en: Horacio SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque International de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991*, Brepols, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 1994, pp. 399-418.

[Estudio de los tratados de polémica españoles en los siglos XVI y XVII, que adquieren una dimensión especial frente a los europeos por su "familiaridad" con la comunidad islámica, lo que hace que deriven de la verdadera discusión teológica a manuales para el adoctrinamiento] L.B.P.

CABRILLANA CIÉZAR, Nicolás, *Moriscos y cristianos en Yunquera (Málaga)*, Málaga, Arguval, 1994.

CABRILLANA CIÉZAR, Nicolás, «El problema morisco en la correspondencia del cardenal Espinosa», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.133-143.

[Análisis de las referencias a la cuestión morisca en la correspondencia del cardenal Diego de Espinosa, presidente del Consejo de Estado y del Tribunal Supremo de la Inquisición, y representante de la línea dura para con los moriscos. Interesantes noticias sobre la guerra de Granada y sobre los moriscos que se quedaron] L.B.P.

CARDAILLAC, Louis, «El problema morisco y el descuaje del Islam peninsular», en Juan Bta. VILAR, *Murcia frontera demográfica en el sur de Europa (I y II Jornadas de Inmigración magrebí, marzo 1993 - mayo 1994)*, Universidad de Murcia, Murcia, 1994, 176 pp.

[Conferencia con reflexiones generales y muy equilibradas sobre el tema] M.E.

CARDAILLAC, Yvette, *La magie en Espagne. Morisques et vieux chrétiens, XVI*ème *et XVII*ème *siècles*, Bordeaux, Université Michel Montaigne (Bordeaux III), 1994 [Tesis doctoral inédita].

CARDAILLAC, Yvette, «Le héros, maître du pouvoir magique: Salomon», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.145-159.

[Análisis del papel de Salomón como poseedor de poderes sobrenaturales a través de tres mss. aljamiados. Consideraciones sobre el personaje en el islam y cómo estas características se proyectan también en los moriscos a través de las leyendas aljamiadas recogidas] L.B.P.

CARMONA, Alfonso, «Los nuevos mudéjares: la *shari'a* y los musulmanes en sociedades no-islámicas», *Comunidades islámicas en Europa* (M. Abumalham ed.), Madrid, 1995, 49-59.

[Comparación amplia de situaciones, entre mudéjares de estatuto religioso reconocido en las sociedades hispánicas medievales y musulmanes actuales viviendo en las sociedades europeas. Reflexiones sobre posibles conflictos jurídicos y referencias a textos islámicos de legislación mudéjar del siglo XVI] M.E.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, «Experiencia y fabulación en las *Guerras Civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Granada, XLII-XLIII (1993-1994):49-72.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, «Los moriscos en el pensamiento de Caro Baroja», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-534 (1994):217-226.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, «Arrendamientos de bienes confiscados a moriscos en Baza y su tierra (1571-1616)», *Chronica Nova*, Granada, 21 (1993-1994):63-98.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, «'Hidalgos moriscos': Ficción histórica y realidad social. El ejemplo del linaje Enríquez Meclín de la tierra de Baza (siglos XV-XVIII)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.161-180.

[A través del ejemplo concreto de una de ellas el autor estudia cómo diversas familias moriscas se decían descendientes de un convertido voluntario antes de 1500 para obtener así grado de hidalguía. Mediante un proceso de endogamia y recurriendo incluso a la falsificación el linaje Enríquez Meclín mantuvo este propósito en diversos lugares durante tres siglos. El Apéndice II ha sido eliminado por los editores] L.B.P.

CERVERA FRAS, María José, «El nombre propio árabe medieval. Sus elementos, forma y significado», *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, IX, 1991, 225-240.

[Estudio general, documentado, pero sólo con fuentes árabes, no con ejemplos de la sociedad hispánica, de mudéjares o de moriscos] M.E.

CERVERA FRAS, María José, «Descripción de los manuscritos mudéjares de Calanda (Teruel)», *Aragón en la Edad Media*, vol. X-XI, Zaragoza, *Homenaje a la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio*, 1993, 165-188.

CHÉRIF, Mohamed-Hédi, «L'impact de la chute de Grenade sur le Maghreb entre la fin du XV^{e} et le XVIII^{e} siècles», en: Fatma HADDAD-CHAMAKH - Alia

BACCAR-BOURMAZ (eds.), *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Tunis, Cérès Editions - Ministère de l'Education et des Sciences, 1994, pp. 17-23.

CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro, *La morisca Beatriz de Padilla (novela histórica)*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994, 347 pp., 30x13 cm.

[Relato novelado bastante verosímil, basado en 29 expedientes inquisitoriales (conservados en el Archivo Diocesano de Cuenca y que se reproducen y transcriben en parte, pp. 211-347), sobre la vida y ambiente social de la morisca de Arcos de Medinaceli (ahora Arcos de Jalón), condenada a muerte en Cuenca en 1598] M.E.

CORRIENTE CÓRDOBA, Federico - BOUZINEB, Hossain, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza (Area de Estudios Arabes e Islámicos, 3), 1994, 242 pp.

[Edición del ms. 7453 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que contiene una recopilación de refranes en árabe andalusí (más notas en castellano, latín y "en un árabe que intenta ser clásico") debida al morisco granadino Alonso del Castillo. Transcripción paleográfica y fonémica, más traducción anotada del texto original. Estudio lingüístico y ordenación del léxico estándar y andalusí] L.B.P.

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, «Treinta años de estudios sobre moriscos en revistas andaluzas (1962-1992)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.181-202.

[Aportación historiográfica sobre las líneas de estudio acerca de los moriscos en las revistas andaluzas en treinta años. El autor comenta, a veces con tono crítico, las aportaciones realizadas, sugiriendo también perspectivas de estudio. Los editores han eliminado el indispensable apéndice bibliográfico] L.B.P.

CROS, Edmond, «Narcissisme et discours identitaire dans la nouvelle *L'Abencerrage*», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.203-208.

[Se establece un serie de puntos de reflexión para un análisis del discurso del Abencerraje como "discours identitaire", respuesta a una situación socio-histórica vivida como amenazante y que puede dar lugar a una estructura literaria narcisista y simbólica] L.B.P.

DACHRAOUI, Farhat, «A propos de la réalité culturelle des morisques en Tunisie», en: Fatma HADDAD-CHAMAKH - Alia BACCAR-BOURMAZ (eds.), *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Tunis, Cérès Editions - Ministère de l'Education et des Sciences, 1994, pp. 57-63.

«Debat: a propòsit de l'obra de Pierre Guichard», *Jueus, Conversos i Cristians. Mons en contacte, Revista d'Història Medieval*, Valencia, vol. 4, 1993, 229-260.

[Presentación de la obra del medievalista francés, especialista en historia árabe valenciana, con ocasión de la publicación de su tesis doctoral Les *Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, Institut Français de Damas, Damasco, 2 vols., 1990 y 1991, por tres investigadores noveles del Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Valencia. La presentación, asistemática y fragmentaria, de la obra del historiador francés (entre la hagiografía y la crítica) ni hace justicia a la seriedad de su aportación documental y su metodología para utilizarla, ni comprende los puntos esenciales de sus hipótesis de trabajo. Los subtítulos de los tres apartados indican bien lo esquemático de los planteamientos: "Producció, reproducció i colonització. Uns comentaris a propòsit de l'obra..." (J. Torró), "Ensayo de ideología" (G. Navarro - D. Igual), "Al-Andalus, Sociedad tributaria de frontera" (L. P. Martínez). Pierre Guichard se merecía -se merece aún- un debate a varias voces mucho más serio] M.E.

DEDIEU, Jean-Pierre, «L'Inquisition face à l'Islam», en: *Granadas 1492. Histoire & Représentations*, Toulouse, Amam, 1993, pp. 51-60 [Reedición ampliada en *Mélanges Louis Cardaillac*, I.209-220].

[Planteamientos generales en torno a la acción de la Inquisición con los moriscos situadas en un contexto social e histórico. Especificidad del problema morisco dentro de la acción general de la Inquisición] L.B.P.

DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, Carmen, «Alimentación y religión en una morería valenciana bajomedieval: Castelló de La Plana», *Millars. Espai i Història*, Castelló de la Plana, XV, 1992, 99-109.

[Estudio documentado sobre prácticas religiosas musulmanas, judías y cristianas, en temas alimenticios] M.E.

DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, Carmen, «Introducción al estudio de la aljama musulmana de Xivert durante la Edad Media», *3as. Jornadas de Historia, Arte y Tradiciones Populares del Maestrazgo*, Castellón, 1993, 63-72.

[Recopilación razonada de datos documentados, desde época árabe a la expulsión de los moriscos, señalando su importancia arqueológica] M.E.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «Caro Baroja y los moriscos granadinos», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-534 (1994):227-235.

L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVIe et XVIIe siècles.- Edit. por Fatma HADDAD-CHAMAKH y Alia BACCAR-BOURNAZ.- Ministère de l'Éducation et des Sciences - Cérès Editions - Tunis, 1994.- 410 p. (24x16 cm).

[Estudios reunidos en un volumen de Actas de un coloquio celebrado en Túnez y organizado por las profesoras Haddad-Chamakh y Baccar-Bournaz, de los Departamentos de Filosofía y de Francés de la Facultad de Letras, respectivamente.

Los títulos de las colaboraciones muestran el enfoque predominantemente culturalista y pluridisciplinar del encuentro: "Le Maghreb au XVIIe siècle" (M.H.CHERIF), "L'Europe politique avant et après la chute de Grenade" (F. LEBRUN), "La refondation de l'État du Maghreb central au XVIe siècle. Les fondements internes et externes" (T. CHENTOUF), "Les effets de la chute de Grenade sur le Maroc: situation politique et sociale" (M. RAZOUK), "Morisques à Tunis au XVIIe siècle" (F. DACHRAOUI), "Le rôle des Morisques dans la transformation du milieu rural de la Tunisie du XVIIe siècle" (M. TURKI), "Survie grenadine à travers le costume féminin et les recettes culinaires, en Tunisie, au XVIIe siècle" (F. HARZALLAH), "Analyse, à valeur documentaire, d'une 'Kassida' morisque dédiée à Bajazet, sultan de Constantinople" (J. CHEIKHA), "Grenade et le sens d'une histoire: essai d'interprétation" (A. JDEY), "La prise de Grenade, sujet d'épopées et de romans. Épopées italiennes, romans français" (D. DALLA VALLE), "Le mythe de Saladin dans la littérature médiévale" (F. BERRIOT), "*Othello* ou l'image du Maure dans la tragédie élisabéthaine" (R. DARRAGE), "La chute de Grenade dans la littérature anglaise. Un exemple du XVIIe siècle: *Almanzor et Almahide* ou *la Conquête de Grenade par les Espagnols* de John Dryden" (M. RADDEDI), "*L'ambitieuse grenadine* ou la quête d'une impossible reconnaissance" (M. R. RAHMOUNI), "De l'image et des influences artistiques et littéraires de Grenade dans la poésie tunisienne (XVIe-XVIIe siècles)" (R. MARZOUKI), "Le mythe de Grenade dans la fiction narrative française du XVIIe siècle: une tentative d'inventaire" (A. BACCAR-BOURNAZ), "Grenade dans *le Tolédan*: fiction et histoire" (A. MOLINIE), "Cathérine Bernard et la tradition hispano-mauresque" (S. GUELLOUZ), "L'image du 'philosophe' arabe dans la chrétienté latine et les essais d'approche irénique du XIIe au XVe siècles" (M. de CONDILLAC), "Mise en scène du 'Château' dans le *Livre des demeures* de Sainte Thérèse d'Avila: une image de l'Islam dans la mystique espagnole?" (M. ALLENDE SALAZAR), "L'image de l'Islam chez les Protestants à la fin du XVIe siècle" (P.-F. MOREAU), "Images de l'autre monde: L'Islam dans la pensée italienne de la Renaissance" (P. CRISTOFOLINI), "Spinoza et Maïmonide" (A. CHENNOUFI), "Écho du récit du PHILOSOPHE AUTODIDACTE d'Ibn Thofaïl dans la culture européenne du XVIIe siècle" (F. HADDAD-CHAMAKH), "Ibn Thofaïl et Spinosa, une rencontre en exil" (J. D. SÁNCHEZ ESTOP), "Ibn Bajja (Avempace) et Galilée. Transformation de la science et devenir de la pensée" (H. BEN JABALLAH), "Spinoza et Ibn Bajja" (S. MOSBAH), "Les conséquences idéologiques de la prise de Constantinople et de la prise de Grenade en Espagne aux XVe et XVIe siècles" (M. A. BUNES IBARRA), "La politique d'Isabelle la Catholique à l'égard des juifs et des musulmans" (S. HAYEK), "L'État espagnol et le refus de l'Autre" (B. VINCENT), "Impact de la musique grenadine sur la musique européenne au XVIe siècle" (M. GUETTAT), "La Moresca et les origines de l'exotisme musical en Europe au XVIIe siècle" (T. BETZWIESER), "Chronique d'un royaume de taifa: la mémoire de Grenade à la veille du second siège de Vienne (l'*opéra équestre* du Roi Soleil)" (F. KARRO), "Apport maghrébin à la musique andalouse: le cas de la Tunisie" (J. AZZOUNA), "Iconographie de Grenade aux XVIe et XVIIe siècles" (M. KHEMIRI). Prólogo de M. de Candillac, presentación de las editoras y post-face de B. Vincent. Particular interés para los estudios sobre mudéjares y moriscos, especialmente en sus exilios en el Mágreb, en los trabajos de Chérif, Razouk, Dachraoui, Turki, Harzallah, Cheikh, Jdey, Marzouki, Azzouno, Khemiri] M.E.

ESPINAR MORENO, Manuel - QUESADA GÓMEZ, J.J., «Las aguas de la Acequia Alta o de Mecina (Cogollos de Guadix). Los pleitos desde los siglos XII al XVIII. Algunas notas para su estudio», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Granada, XLII-XLIII, 1 (1993-1994):81-95.

ESPINAR MORENO, Manuel, «Ventas de aguas y enfrentamientos entre los vecinos de los barrios de la Alcazaba y el Albaicín en época morisca», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.253-291.

[Detallado estudio sobre las ventas de agua en la Granada morisca, con la consideración de diversos pleitos mantenidos entre vecinos, moriscos y cristianos, y los poseedores de las licencias para la venta. Apéndices documentales] L.B.P.

FERRER MALLOL, María Teresa, «La capitulación de Borja en 1122», *Aragón en la Edad Media*, vol. X-XI, Zaragoza, *Homenaje a la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio*, 1993, 269-280.

FERRER I MALLOL, María Teresa, «La moreria de Xàtiva (segles XIV-XV)», *Xàtiva. Els Borja. Una projecció europea*, n° 1, ed. Museu de l'Almodí, Xàtiva, 1994, 189-200.

[Presentación anotada y documentada de la aljama de Xàtiva, con lista de sus autoridades y ubicación de su barrio. Ilustraciones de objetos y lugares de la Xàtiva islámica] M.E.

FONTENLA BALLESTA, Salvador, «Almirez hispanomorisco procedente de Inox (Almería)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, XXX, 1994, 299-300.

[Pieza de bronce, de tres kilos de peso, que fue depositada en el Museo Arqueológico de Lorca, con fragmentos de cerámica y monedas de la época de los Reyes Católicos encontrados en su alrededor. Fechable de época musulmana tardía. Dos fotos] M.E.

FRAYSSINHES, Sandrine, «Aragón y Túnez: Un parentesco arquitectónico. Las aportaciones moriscas», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.293-302.

[Repaso por diversos elementos arquitectónicos tunecinos de construcción morisca y sus relaciones y parentesco con la arquitectura mudéjar aragonesa. Sorprende la ausencia en la bibliografía de los trabajos de A. Gafsi-Slama] L.B.P.

AL-QAFSÎ (EL-GAFSI), Abdel-Hakim

الموريسكوس الأندلسيون والتجارة الصوف ، الكراسات التونسيّة ، تونس

155-156, 1991, 53-85.

[«Los moriscos andalusíes y el comercio de la lana» en *Cuadernos tunecinos*. Estudio del papel de la minoría andalusí en la regencia de Tunicia, descendientes de los moriscos expulsados de España, en el comercio de la lana (siglos XVII-XIX). Analiza su irrelevancia, según la documentación actualmente conocida, a pesar del peso que tenían los andalusíes en la fabricación del "gorro tunecino" o **chechía**, hecho de lana, principal exportación del país] M.E.

AL-QAFSÎ (EL GAFSI), Abdel-Hakim,

هام الأندلسي في تحكّم في المياه ، الماء والإنسان في تونس عبر العصور ، تو

1993 , 34-45 .

[«Participación andalusí en el reparto de las aguas» en *El agua y el hombre en Tunicia a través de los siglos*. Estudio documentado de las obras hidráulicas (fuentes, presas, norias...) de los moriscos y sus descendientes instalados en el norte de Tunicia] M.E.

GAFSI, Abdel-Hakim, «Une famille de monétaires sous les Husseinites: les Kastalli», *Monnaies Tunisiennes depuis l'époque punique jusqu'à nos jours*, Tunis, Banque Centrale de Tunisie, 1993, 23-40.

[Familia de moriscos o andalusíes descendientes de los expulsados del siglo XVII, poseedores de importantes bases económicas inmobiliarias, urbanas y rurales, ocupan cargos políticos y económicos, especialmente en la ceca tunecina, hasta el Protectorado francés (1881)] M.E.

GAFSI, Abdel-Hakim, «Découverte d'une conduite d'eau dans un village morisco-andalous en Tunisie: Ghal El Melh (Porto Farina) (Note préliminaire)», *Actes du Ve Symposium International d'Études morisques. Le Ve Centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*, CEROMDI, Zaghouan (Tunicia), 1993, 283-290.

[En uno de los lugares rurales y costeros donde se instalaron los moriscos expulsados de España en el siglo XVII] M.E.

GAFSI-SLAMA, Abdel-Hakim, «Un ejemplo de ambivalencia artística y lingüística: el sbil de Youssef Dey (1631) en Bizerta, en Tunicia», *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, Zaghouan, 9-10 (1994):317-322 (en árabe), 219 (resumen en francés).

GAFSI-SLAMA, Abdel-Hakim, «Aperçu sur l'ancien 'palais' de Mustafa de Cárdenas à Grombalia», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.303-318.

[Descripción de los restos del palacio del jefe de la comunidad morisca de Túnez. Noticias sobre su vida y sobre la ciudad de Grombalia. Fotografías. Planos] L.B.P.

GALMÉS DE FUENTES, Alvaro, «Los Moriscos», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 6-15.

[Artículo de presentación general, con notas y antología de textos] M.E.

GALMÉS DE FUENTES, Alvaro, «La literatura aljamiada nos revela el secreto: ant. esp. *consograr* 'emparentar por afinidad o por razón de matrimonio'», *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, LXXIV (1994):7-14.

[Nota acerca del significado del antiguo español *consograr* 'emparentar por razón de matrimonio', presente en un ms. aljamiado y procedente del árabe *ahara* 'establecer lazos de parentesco con el suegro o yerno': posee no sólo la idea de desposar sino la de adscripción a un grupo social. Este significado confirmado obliga a corregir las lecturas del término en el *Poema de Mio Cid* (vv. 1996 y 3356) y en el ms. de París del *Libro de Aleixandre*] L.B.P.

GARAUDY, Roger, «Por un diálogo entre culturas», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 32-41.

[Comparación general entre destrucción de la cultura amerindia y de la cultura hispano-islámica, en la España del XV-XVII] M.E.

GARCÍA ARENAL, Mercedes, «Vidas ejemplares: Sa`îd Faraŷ Al-Dugali, un granadino en Marruecos (m. 987/1579)», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 62-74.

[Reproducción de artículo de investigación publicado en 1988, con abundantes notas (*Actas del Congreso "Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)"*, eds. M. J. VIGUERA - M. GARCÍA-ARENAL, Madrid, 1988)] M.E.

GARCÍA MARCO, Francisco Javier, «Tipología documental e investigación histórica: las actas notariales como reflejo de la evolución de la sociedad aragonesa en la Edad Media», *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, IX, 1991, 31-53.

[Estudio metodológico, con incidencia en los mudéjares que aparecen en esta documentación] M.E.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, «La asimilación del morisco Don Gonzalo Fernández El Zegrí: Edición y análisis de su testamento», *Al-Qanṭara*, Madrid, XVI, 1 (1995):39-58.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, «El morisco ante la muerte. Algunas reflexiones sobre los testamentos otorgados por los moriscos granadinos (1500-1526)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.337-352.

[Estudio de los testamentos de los moriscos granadinos y de las perspectivas mentales y religiosas que de ellos se derivan. Destaca la autora ciertos rasgos diferen-

ciales respecto a los testamentos de los cristianos viejos que ilustran un lento y dudoso proceso de asimilación. Rico estudio que abre novedosas expectativas] L.B.P.

GARCÍA LATORRE, Juan, «Los moriscos de la Sierra de Filabres (Almería)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.329-336.

[Panorámica general sobre la sierra de Filabres y los moriscos que allí habitaban, a partir de los libros de Apeo y Repartimiento. Comunidad morisca dedicada especialmente a la ganadería] L.B.P.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Alberto, *Hornachos, enclave morisco. Peculiaridades de una población distinta*, Mérida, Asamblea de Extremadura. Publicaciones y Editora Regional de Extremadura, 1990, 181 pp., 12 ilustr., 25x18 cm.

[Estudio de Hornachos (Badajoz), especialmente desde el punto de vista urbanístico y literario, sin olvidar a los moriscos] M.E.

GOZALBES BUSTO, Guillermo, «Antroponimia y sociología morisca en Argel (Datos para su estudio)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.353-380.

[Líneas generales acerca del asentamiento morisco en Argel, con vaciado de fuentes sobre antroponimia y oficios. Listado de apellidos hispánicos en Argel, comparándolos con los recogidos anteriormente en Tetuán] L.B.P.

Granadas. Histoire et représentations, AMAM (Université de Toulouse - Le Mirail), Toulouse, 1993, 223 pp. (24x17 pp.).

[Textos presentados en un coloquio organizado por la asociación universitaria "Analyses - Monde Arabe et Méditerranée", que anima y dirige el profesor Edgard Weber, con el tema genérico "Granadas 1492-1992, du royaume de Grenade à l'avenir du monde méditerranéen", el 11 y 12 de diciembre de 1992. Los títulos de las aportaciones —reflexiones y estudios— muestran claramente los objetivos y la riqueza de este volumen de "andalusistas" francófonos, franceses y magrebíes: "À propos de Grenade" (E. WEBER), "Les taifas et la Reconquête: quelques éléments d'analyse" (F. CLÉMENT), "Le concept d'État et de pouvoir en Andalus: les raisons d'un éclatement et d'une disparition" (P. GUICHARD), "Les bases fiscales du pouvoir au Magrib al-aqsà et en Andalus (XIe et XIIe siècle)" (V. LAGARDÈRE), "La fonction de sayh sous les Mérinides" (S.A. KHANEBOUBI), "L'Inquisition face à l'Islam" (J.-P. DEDIEU), "Al-Hagari ou la production d'un discours d'exclusion" (A. GHOUIRGATE), "Sources arabes de la pensée européenne (XIIe-XVIe siècles)" (A. de LIBÉRA), "1492-1992: le déplacement d'ouest en est de la confrontation Nord-Sud en Méditerranée" (R. HEACOCK), "L'école musicale d'al-Andalus à travers l'oeuvre de Ziryâb" (M. GUETTAT), "Les troubadours et la musique arabe" (G. LE VOT), "La chute de Grenade dans la littérature arabe" (N. ABI-RACHED), "L'Andalus dans l'imaginaire arabo-musulman contemporain (exemple du cinéma tunisien)" (O. YOUSSEF), "La Reconquête: un projet dynastique" (S. HAYEK), "Intégration, exclusion, expulsion, selon le droit et la réalité de l'islam" (F. DACHRAOUI), "1492-1992 ou le bon

usage de l'histoire" (J. CHESNAUX). Resúmenes en castellano, inglés y árabe. Aunque todo el volumen tiene relación con mudéjares y moriscos, evidentemente, hay que destacar los capítulos de Weber, Dedieu, Ghouirgate, Abi-Rached y Dachraoui] M.E.

GRIMA CERVANTES, Juan, *Almería y el Reino de Granada en los inicios de la modernidad (s. XV-XVI). Compendio de Estudios*, prólogo de Bernard Vincent, Arráez Editores (Colección Investigación, I), Almería, 1993, 349 pp. , 21'5x15'5 cm.

[Conjunto de 13 estudios centrados en la historia de la región de Almería en el período principal de la transformación de la sociedad musulmana en cristiana (1488-1505). Prólogo de Bernard Vincent que subraya las dimensiones de la investigación y edición actuales sobre este período. Documentación generalmente inédita. Temas importantes sobre conversiones de nobles granadinos, sobre rebelión mudéjar de 1500-1501, sobre pactos diversos, ataques marítimos, pesca almeriense, etc. Indices de topónimos y antropónimos] M.E.

HAÏDARA, Ismael Diadié, *El bajá Yawdar y la conquista saadí del Songhay (1591-1599)*, Almería (Instituto de Estudios Almerienses) y Cuevas del Almanzora (Ayuntamiento), 1993, 178 pp., 24x17 cm.

[Estudio sobre este morisco natural de Cuevas, general marroquí que encabezó una expedición al río Níger (especialmente el Songhay, capital Tumbuktú), con moriscos y otras tropas, bajo la dinastía marroquí de los Saadíes] M.E.

HARVEY, Leonard Patrick, «Menéndez Pidal and *Aljamiado* Literature», *Journal of Hispanic Research*, London, 2 (1993-1994):133-134.

HAYEK, Simon, «El morisco jesuita Ignacio de las Casas», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.387-394.

[Nota sobre Ignacio de las Casas construida sobre trabajos anteriores de otros autores] L.B.P.

HIMDI, Hasna, *Bibliographie commentée des Morisques (1991-1994)*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1994 [Mémoire de maîtrise d'espagnol].

Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante, nº 9, 1992-1993.

[El nº 9 de los *Anales de la Universidad de Alicante*, dirigidos por el Departamento de Historia Medieval correspondiente a 1992-1993, y publicado por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Alicante en 1995, rinde homenaje al Prof. Juan Manuel del Estal con motivo de su jubilación académica. D. Juan Manuel del Estal centró sus líneas de investigación en las taifas de Valencia y Murcia; la dominación valenciana de las tierras alicantinas adjudicadas a D. Alfonso de Castilla por el

Tratado de Almizra, y a la hegemonía aragonesa en el reino de Murcia desde la conquista por Jaime II hasta el 1305.

Los artículos en los que se recogen datos sobre el período mudejar o morisco son los de: M. de Epalza en "Notas sobre Benimagrell, antropónimo árabe-latino del siglo XIII y topónimo actual de Alicante", donde estudia el origen de la familia de los Ibn Magrel. F. Franco Sánchez, al tratar de los Sidi Bono en su artículo "Cocentaina en el período islámico: poblamiento y geopolítica", se refiere al del período mudéjar valenciano de esta familia. J. Hinojosa Montalvo en "Aproximación a la ganadería alicantina en la Edad Media", hace mención a la densa población mudéjar del valle de Elda, a las revueltas mudéjares de finales del siglo XIII en Cocentaina y al bandolerismo mudéjar (s. XIII-XIV) y tiene un apartado dedicado a "El ganado de mudéjares y judíos". Mª Teresa Ferrer i Mallol "El justícia a les viles de la governació d'Oriola (s. XIV)", analiza la reorganización de los cargos públicos de la ciudad de Orihuela tras la conquista del reino de Murcia por Jaime II. En el artículo de P. J. Pla Alberola "La carta puebla de Señera en 1445" se menciona los censatarios mudéjares que en ella aparecen, se habla de los mudéjares de Játiva y se hacen alusiones a las consecuencias que en la zona de Benemejís y Señera tuvo la expulsión de los moriscos. Y, finalmente, en el artículo "Piezas cerámicas emblemáticas del señorío de los Corella en el Valle de Elda (siglo XV) "A. M. Poveda Navarro se refiere a la tensión social en el valle de Elda, fruto de la opresión de la minoría cristiana sobre la mayoría musulmana] E.L.G.

Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in honour of Robert I. Burns S.J., vol. I : *Proceedings from Kalamazoo*, edit. Larry J. SIMON, E. J. Brill, Leiden, 1995, XXVI-373 pp., 25x16'6 cm.

[Estudios en honor del jesuita medievalista estadounidense Burns, especializado en la historia de la Corona de Aragón, especialmente en el siglo XIII valenciano. El primer volumen reúne los trabajos del encuentro de Kalamazoo (Michigan, USA), tras la presentación del libro y del homenajeado por L. J. Simon: "Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims" (M.D. JOHNSTON), "Christian *Kalâm* in Twelf-Century Mozarabic Apologetic in Spain". (T. E. BURMAN), "Sense of Mission: Arnau de Vilanova on the Conversion of Jews and Muslims" (J.A. BOLLWEG), "The Sources for Alfonso de Espina's Messianic Argument Against the Jews in the *Fortalitium Fidei*" (S. J. McMICHAEL), "Religious Change, Regionalism, and Royal Power in the Spain of Fernando and Isabel" (M. D. MEYERSON), "*Pro exaltatione sanctae fidei catholicae*": Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull" (P. D. BEATTIE), "Early Catalan Contacts with Byzantium" (S. B. BENSCH), "An Interdisciplinary and Comparative Approach to Northern Tuscan Ports in the Early and High Middle Ages" (S. O. BUSCH), "Loans, Land, and Jewish-Christian Relations in the Archdiocese of Toledo" (N. MELECHEN), "The Relationsship between Conquest and Settlement on the Aragonese Frontier of Alfonso I" (W. C. STALLS), "Means of Exchange: Islamic Coinage in Christian Spain, 1000-1200" (J. TODESCA), "Frederick II and the Muslims: The Making of an Historiographical Tradition" (J. M. POWELL), "Dominican Papalism ant the Arts in Fifth-Century Rome" (T. M. IZBICKI), "The Origins of Hospitallerims in Medieval Catalonia" (J. W. BRODMAN), "The 'Sainted Queen' and the 'Sin of Berenguela': Teresa Gil de Vidaure and Berenguela Alfonso in Documents of the Crown of Aragon, 1255-1272" (C. L. CHAMBERLIN),

"A *stemma codicum* for Francesc Eiximenis' *Dotzè del Crestià*" (D. M. ROGERS), "The Struggle Against Poverty: Mendicant Life in Late Medieval Puigcerdà" (J. R. WEBSTER), "The Church and Slavery in Ramon Llull's Majorca" (L. S. SIMON). Indice onomástico y de materias. Para el estudio de mudéjares y moriscos interesan especialmente los trabajos de Johnston, Burman, Bollweg, Meyerson, Beattie, Stalls] M.E.

ISA SAOIR. Abd al-Hamid

الملكة ايزابيل الكاثوليكية ودورها في اسقاط دولة الاسلام في الاندلس

en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.97-131.

[«La reina Isabel la Católica y su papel en la caída del islam en al-Andalus». Presenta el período histórico que precedió a la reina Isabel para después pasar a tratar de su vida y de sus convicciones políticas en relación a Granada. Comenta toda la fase de asedio a Granada, la entrega de la ciudad y el tratamiento que los reyes Católicos dieron a los moriscos] E.L.G.

JUSTEL CALABOZO, Braulio, «El manuscrito aljamiado de El Escorial nº 1880», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 95-98.

[Presentación del único manuscrito aljamiado de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial, escrito por el imam de la villa de Agreda (Soria), en 976/1569] M.E.

LANDA, R.G., «Le rôle économique et social des morisques en Espagne», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.395-409.

[Consideraciones generales acerca de la importancia económica de los moriscos en la sociedad española y del impacto de la expulsión en las tierras peninsulares, así como en el exilio] L.B.P.

LAVADO PARADINAS, Pedro José, «Restos mudéjares en la red viaria del Madrid medieval», *Caminos y caminantes por las tierras del Madrid medieval* (Cristina SEGURA GRAÍÑO, ed.), 1994.

LEBLON, Bernard, «Moriscos y gitanos en la España de los siglos XVI y XVII», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.421-430.

[Repaso a la historia de las confusiones entre moriscos y cristianos. El autor incide, aportando documentación, en la diferenciación de ambas comunidades, con muy pocas conexiones antre ambas, conexiones entre las que se descarta el cante flamenco] L.B.P.

LEDESMA RUBIO, María Luisa, «Marginación y violencia. Aportación al estudio de los mudéjares aragoneses», *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, IX, 1991, 203-224.

[Aportaciones documentadas y reflexiones generales sobre la integración de los mudéjares en la sociedad aragonesa y sus relaciones con cristianos y judíos] M.E.

LEDESMA RUBIO, María Luisa, *Cartas de población del reino de Aragón en los siglos medievales*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, 543 pp., 24x17 cm.

[Introducción (pp. 7-22), edición (24-326) e índice onomástico (329-543, por Javier GARCÍA MARCO), de 247 documentos, fechados entre 1069 y 1451] M.E.

LIMĀM, Taoufik, *Edición, estudio lingüístico y glosario del ms. morisco nº 6016 B.N.M.*, Madrid, Universidad Complutense, 1995 [Tesis Doctoral Inédita].

LÓPEZ ANDRÉS, José, «Persistencia de los moriscos en el mundo gitano, una cuestión pendiente», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 56-60.

[Artículo divulgativo, con conclusiones meramente hipotéticas] M.E.

LÓPEZ-BARALT, Luce, «El conjuro mágico de Salomón a la Alḥabiba», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.431-443.

[Edición y estudio de un fragmento del ms. aljamiado T 26 de la Real Academia de la Historia acerca de las conjuras contra la genia Alḥabiba, maléfica para los niños a punto de nacer. Estudio del personaje de Salomón como dominador de genios y de otros genios femeninos en el folklore musulmán. Reproducción facsímil del fragmento] L.B.P.

LÓPEZ-BARALT, Luce, «En busca de un profeta perdido. El viaje maravilloso de Buluquía a los confines del universo en una leyenda aljamiada del siglo XVI», *Vuelta*, México, 221 (abril 1995):20-25.

[Análisis de la leyenda contenida en el ms. Junta VIII sobre el viaje de un joven israelita, Buluquía, en busca del Profeta del islam, a quien ha visto anunciado en la Torá. Historia conservada en las *Mil y una Noches*, el autor morisco parece seguir sin embargo una versión cercana a las *Qisas al-anbia'* de Ta'alibi. Destaca, como contraste en el contexto de la literatura peninsular, su carácter maravilloso que acerca el relato a la literatura de *mirabilia*] L.B.P.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, «La 'conversión general' en el obispado de Málaga (1500-1501)», *Chronica Nova*, Granada, 21 (1993-1994):191-237.

LÓPEZ ELUM, Pedro, *La alquería islámica en Valencia. Estudio arqueológico de Bofilla. Siglos XI a XIV*, Valencia, 1994, 357 pp, 180 fot., lám., plan.

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos. Edición y estudio*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Agencia Española de Cooperación Internacional (col. Fuentes arábigo-hispanas, 16), Madrid, 1994, 199 pp., 24x17 cm.

[Selección de textos en lengua hispana y escritura árabe (aquí transcritos en escritura latina) referentes a Mahoma, profeta del Islam. Una breve introducción histórico-religiosa. Estudio lingüístico. Edición modernizada de trece textos, con indicación de fuentes conocidas. Glosario de voces. Indices de nombres propios y frases y expresiones árabes. Bibliografía selecta] M.E.

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, «Aljamiado and the Moriscos' Islamicization of Spanish», *Perspectives on Arabic Linguistics VI* (M. EID, V. CANTARINO y K. WALTERS eds.), John Benjamin Publishing Company, Amsterdam, 1994, 19-23.

[Presentación de elementos lingüísticos del español de los mudéjares y moriscos influidos por la lengua árabe de estos musulmanes hispanos (arabismos no traducidos, arabismos modificados por la morfología románica, calcos semánticos del árabe, etc.), con numerosos ejemplos] M.E.

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, «Language and Identity in Late Spanish Islam», *Hispanic Review*, Philadelphia, 63, 2 (spring 1995):193-210.

[Estudio de la lengua de los moriscos como su seña de pertenencia al islam. Los moriscos realizan en los manuscritos aljamiados un proceso de semitización de su lengua romance, imbricando problemas religiosos y lingüísticos, como los ejemplos aducidos del Mancebo de Arévalo] L.B.P.

MAGNIER HENEY, Grace, «Román Ramírez: villain or victim? *El perro de San Roque / no tiene rabo / porque Ramón Ramírez / se lo ha cortado*», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.449-455.

[Análisis de la figura del médico morisco Román Ramírez tal como es presentado en la obra *Quien mal anda en mal acaba* de Juan Ruiz de Alarcón comparado con las fuentes de su juicio inquisitorial (Caro Baroja, González Palencia...). La autora profundiza en la visión que la sociedad cristiana podía tener de los médicos moriscos y señala el nivel de prejuicios entre ambos grupos (representados en la obra de Ruiz de Alarcón), sólo superables por figuras racionalistas como Pedro de Valencia] L.B.P.

MAMI, Ridha, «Los milagros del profeta Mahoma en algunos manuscritos moriscos», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, I.457-464.

[Recopilación, sin explicación, de algunos milagros del Profeta Mahoma recogidos en textos moriscos del exilio] L.B.P.

MARTÍNEZ, François, «Les enfants morisques de l'expulsion (1610-1621)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.499-539.

[Detallado estudio, a partir de la documentación contemporánea pero también de estudios modernos, sobre la cuestión de la permanencia de los niños moriscos en el momento de la expulsión. Reflexiones acerca de los aspectos del problema, sobre todo la validez del bautismo y los colegios de evangelización (especialmente Valencia)] L.B.P.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María, «Colaboracionismo castellano-aragonés ante la violencia mudéjar (1390)», *Aragón en la Edad Media*, vol. X-XI, Zaragoza, *Homenaje a la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio*, 1993, 589-602.

MARTÍNEZ RUIZ, Juan, «Ausencia de literatura aljamiada y conservación del hispano-árabe y de la entidad árabo-musulmana en la Granada morisca (siglo XVI)», *Chronica Nova*, Granada, 21 (1993-1994):405-425.

[La literatura aljamiada se desarrolló en Aragón y Castilla como resultado de la pérdida del árabe en estas regiones. Por contra, en Valencia y Granada se conservó el árabe, por lo que no existen en estas zonas producciones aljamiadas, toda vez que se ha demostrado que la "carta aljamiada granadina" es de procedencia aragonesa] L.B.P.

McCLAIN, Michael, «Morisco Pioneers of the Old South», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.541-548.

[Impresiones, sin base científica, acerca de posibles huellas moriscas en el sudeste de los Estados Unidos] L.B.P.

MEDINA MOLERA, Abderrahman, «Origen de la identidad y causa morisca», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 82-94.

[Disquisiciones islámicas sobre toda la Edad Media peninsular] M.E.

MOLÈNAT, Jean-Pierre, «Una famille de l'élite mudéjare de la Couronne de Castille: Les Xarafí de Tolède et d'Alcalá de Henares», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II. 765-772.

[Estudio de la familia toledana Xarafí, más tarde afincada en Alcalá de Henares, a partir de documentación de los siglos XIV y XV. Familia de la elite mudéjar, entre sus miembros atestigua el autor alfaquíes, médicos, repartidores, etc., destacando la figura de Abrahem Xarafí, nombrado alcalde mayor de las aljamas del reino en 1475. Rastreo en las fuentes árabes del apellido] L.B.P.

MONER, Michel, «Las falsificaciones de la historia de España», en: Pedro Laín ENTRALGO - Luis ROSALES - José Antonio MARAVALL (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja. Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-534 (1994):69-82.

Los Moriscos, número especial de la revista *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, dic. 1992, 98 pp.

[Volumen de divulgación abundantemente ilustrado, con prólogo del director de la revista Abd Al-Rahman Medina Molera, con artículos de A. Galmés de Fuentes, E. Bauman, R. Garaudy, M. J. Viguera Molins, J. López Andrés, M. García Arenal, M. A. Unan, A. Medina Molera, B. Justel Calabozo y breve apéndice "Apellidos moriscos", que se recensionan separadamente] M.E.

MUÑOZ BUENDÍA, A. - DÍAZ LÓPEZ, J. P., «La producción agraria en la Almería morisca e ilustrada. Un estudio comparado a través de los diezmos», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.549-562.

[Comparación de la producción agraria en los períodos 1559-62 y 1747-51 en la Tierra de Almería. Los autores llegan a la conclusión del perjuicio de la expulsión de los moriscos, pues a mitad del siglo XVIII la relación hombre-producción agraria (aceite, trigo, cebada, seda) es menor que en el siglo XVI] L.B.P.

NARVÁEZ, María Teresa, «El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXII (1995):255-272.

[Reedición mejorada de un importante artículo de 1990 en el cual la autora descubre inserto en la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo un fragmento del prólogo de *La Celestina* de Fernando de Rojas. Estudio de la motivación de Rojas al traducir este mismo fragmento de Petrarca y visión de las perspectivas mentales del Mancebo al usar de esta cita sobre el mundo como contienda] L.B.P.

PORRAS ARBOLEDAS, Pedro A., «Fueros, privilegios y ordenanzas de la villa de Jódar. Cinco siglos de derecho municipal», *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilla, 21 (1994): 391-422.

[Menciona las relaciones de los cristianos con las minorías de moros y judíos] E.L.G.

Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo (Eufemio Lorenzo Sanz (coordinador), Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 3 vols. Valladolid, 1993, 675- -399 pp., 24x17 cm.

[Volúmenes con estudios de muy diversa temática. Tienen especial relación con mudéjares y moriscos:

Mª. Fátima CARRERA DE LA RED, «Arabes y Judíos en la documentación del monasterio de Sahagún», vol. I, 45-51 [además de mozárabes, a partir del X, aparecen nombres musulmanes, desde 964 al siglo XV, algunos de ellos de esclavos "*moros* y *moras*", y de la "aljama de moros" del pueblo de Sahagún (documentación de 1291,1319,1377...)].

Máximo DIAGO HERNANDO, «Mudéjares castellanos en la frontera de Aragón. El caso de Agreda», vol. I, 67-72 [documentación de fines del XV y de principios del XVI].

Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «El fracaso de la convivencia de moros y judíos en Andalucía», vol. I, 129-149 [síntesis, con bibliografía final].

Jesús LALINDE ABADÍA, «España en la encrucijada de la "Xaría", la "Torá" y el "Directum"», vol. I, 165-210 [reabre discusión Castro y Sánchez Albornoz, insistiendo sobre la poca permeabilidad de los sistemas jurídicos musulmán y judío –por ser personales y no territoriales– y del cristiano excluyente de las otras "leyes"].

Joseph PÉREZ, «Mozárabes y mudéjares en la España medieval», vol. I, 239-249 [reflexiones sobre los paralelismos de esas comunidades].

Enrique SORIA MESA, «La integración de la élite nazarí en la nobleza granadina. Siglos XV al XVII», vol. I, 295-307 [económica y social; con referencias documentales diversas].

Mª. Antonia VARONA GARCÍA, «Judíos y Moros ante la justicia de los Reyes Católicos. Cartas Ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid (1476-1495)», vol. I, 337-368 [presentación de 116 docs.].

Bernard VINCENT, «Los moriscos y los idiomas árabe, castellano y catalán», vol. I, 369-378 [texto documentado, en francés].

GÓMEZ RENAU, Mª. del Mar, «La influencia del aljamiado en la prosa medieval castellana», vol. II, 83-

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, «El hijo de Iblîs (el demonio) Samhurûs Ibn Dahmurûs Al-Wati'a y la marca *samhurûs* en un manuscrito inédito árabe mudéjar de Ocaña (Toledo)», vol. III, 15-22 [Texto árabe original fotografiado y traducción al castellano, del libro *Misceláneo de Salomón*, descubierto en 1969. Presentación del texto y de su temática].

MARTÍNEZ RUIZ, Juan, «Onomástica femenina en la Granada morisca (año 1565)», vol. III, 131-142 [estudio, a partir de archivos notariales de la ciudad de Granada, conservados en el Archivo de la Alhambra] M.E.

RACHIDI, Fatima, «La presènce des Andalusis (Moriscos) dans l'Armée saadienne», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.575-590.

[Visión general acerca del papel de los moriscos en el ejército marroquí, en especial sus relaciones con los sucesivos sultanes. Se detiene en la figura del granadino Dugali] L.B.P.

RIOSALIDO, Jesús, «Zéjeles madrileños en un Corán morisco», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, XXX, 1994, 129-139.

[Presentación, sin notas, y traducción de unos textos poéticos en árabe que se encontraron en las tapas de un manuscrito magrebí de 1641, que el autor atribuye a moriscos. Lo de "madrileños" es por el lugar en el que se compró dicho texto en 1985. Presentación del manuscrito en vol. XXVIII (1992) del mismo *Boletín de la A.E.O.*] M.E.

ROIG, Adrien, «Interpretation du *Baile de los moriscos* (1615)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.591-612.

[Edición y detenido estudio de este *Baile* de Vélez de Guevara, que se presenta como un valioso documento contemporáneo de la expulsión acerca de los moriscos valencianos, pues incide sobre su postura ante el decreto, aparte de recoger algunos rasgos cómicos asociados al morisco teatral. Ilustraciones] L.B.P.

RUBIERA MATA, María Jesús, «La voz de las poetisas en al-Andalus y la problemática de la voz femenina literaria medieval», *La voz del silencio*, t. I : *Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVII)* (Cristina SEGURA GRAÍÑO editora), Madrid, Asociación Cultural "Al-Mudaina", 1992, 65-70.

[Problemática árabe oriental y europea, frente a la voz masculina, también en la sociedad mudéjar y morisca] M.E.

RUBIERA MATA, María Jesús, «Los textos epigráficos de los palacios nazaríes (algo más que una escritura)», en: VV. AA., *Arte islámico en Granada*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1995, pp. 97-105.

[Penetrante estudio y análisis histórico, literario y estético de los textos epigráficos de los palacios nazaríes de la Alhambra. La autora hace notar que la primera lectura moderna de las inscripciones, la del morisco granadino Alonso del Castillo, no contiene "más que las inscripciones no estrictamente religiosas" por temor que las religiosas -incluido el famoso lema de los nazaríes- fueran suprimidas de los muros de la Alhambra] L.B.P.

SÁNCHEZ MAYRENA, Alfonso, «Socioeconomía de una población morisca. Ojén: finales del siglo XV y principios del XVI», *1490: En el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1994, vol. II, pp. 577-584.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, «El paisaje agrario de la taha de Berja en el siglo XVI», *1490: En el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1994, vol. II, pp. 647-657.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, «Los moriscos que ganaron la guerra», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.613-627.

[Diferenciación tripartita entre los grados de "colaboracionismo" de los moriscos granadinos: moriscos de Paces, los que intentaron sacar ventaja de la situación y los que abogaron por una convivencia pacífica y más justa, a la postre los más perjudicados] L.B.P.

SANTANA PÉREZ, Juan Manuel, «Presencia morisca en las islas Canarias», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.629-647.

[Presencia de "moriscos" (aquí cautivos musulmanes norteafricanos convertidos y sus descendientes) en Canarias y sus relaciones con las autoridades cristianas. Introducidos como esclavos en los siglos XVI-XVII, su utilidad les hace verse exentos de la expulsión de 1609] L.B.P.

SORIA MESA, Enrique, «Don Alonso de Granada Venegas y la rebelión de los moriscos. Correspondencia y mercedes de don Juan de Austria», *Chronica Nova*, Granada, 21 (1993-1994):547-560.

SORIA MESA, Enrique, «La venta de bienes de la casa real. El caso de Gor bajo Muhammad El Izquierdo», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Granada, XLII-XLIII (1993-1994):291-304.

SORIA MESA, Enrique, «La asimilación de la élite morisca en la Granada cristiana. El ejemplo de la familia Hermes», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.649-658.

[Ejemplo de integración de una familia conversa de clase media-alta (comerciantes de seda) en las clases altas de la Granada cristiana, primero acercándose a las grandes familias moriscas granadinas y más tarde enlazando con familias cristianas viejas también de clase media-alta] L.B.P.

SOTO PELAYO, J. - OLIVER PALLARRES, T., «Aproximación al estudio sobre la transformación de los sistemas irrigatorios de Almería, tras la conquista cristiana», *1490: En el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1994, vol. II, pp. 659-668.

SZMOLKA CLARES, José, «Los inicios de una imposible convivencia: La Granada mudéjar (1492-1502)», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.659-674.

[Visión detenida acerca de los mecanismos administrativos aplicados en Granada después de su conquista por los Reyes Católicos. A la visión medieval de las primeras capitulaciones sucedió una política de restricción y repoblaciones -uno de los orígenes de disturbios posteriores- que culminará en la conversión obligatoria de los mudéjares granadinos] L.B.P.

TAPIA, Serafín de, «Las redes comerciales de los moriscos en Castilla la Vieja. Un vehículo para sus 'complicidades'», *Studia Historica*, Salamanca, XI, 1993, 231-243.

[Especialmente por sus relaciones con los reinos de Granada, Navarra y Aragón, a lo largo del siglo XVI] M.E.

TEMIMI, Abdeljelil

تأملات جديدة حول مصير بات الموريسكيين الأندلسيين بعد سقوط غرناطة وحتّى طردهم من الأندلس (1609) ، مجلّة التأريخيّة المغربيّة

Revue d'Histoire Maghrebine, 75-76 (1994): 353-360.

[«Nuevas reflexiones sobre el destino de los moriscos después de la caída de Granada hasta su expulsión de al-Andalus (1609)»].

TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Bibliographie Générale d'Études Morisques*, Zaghouan, CEROMDI, 1995.

TEMIMI, Abdeljelil (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, FTERSI, 1995, 2 vols.

TEMIMI, Abdeljelil, «Politique ottomane face à l'expulsion des Morisques et à leur passage en France et à Venise. 1609-1610», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.675-698.

[Nueva correspondencia descubierta entre el sultán otomano Ahmad I y María de Médicis y el Dogo de Venecia acerca de la preocupación del primero por que los moriscos puedan atravesar con seguridad los territorios franceses y venecianos para llegar a tierras musulmanas. Se destaca el papel jugado por el embajador francés en Istanbul Biron de Salignac. Siete apéndices documentales] L.B.P.

TRILLO SANJOSÉ, Carmen, *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*, Universidad de Granada, Granada, 1994, 423 pp (14x21 cm).

[Estudio documentado de esa región granadina, en época islámica y tras la conquista castellana de fines del XV, especialmente en sus aspectos demográficos, económicos, políticos y militares. Apéndices documentales e índices] M.E.

TURKI, Muhammad, «Le rôle des morisques dans la transformation du milieu rural de la Tunisie du XVII^{e} siècle», en: Fatma Haddad-Chamakh - Alia Baccar-Bourmaz (eds.), *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles*, Tunis, Cérès Editions - Ministère de l'Education et des Sciences, 1994, pp. 65-77.

TURKI, Muhammad, «Personnalité de l'Andalou-Morisque. Traits de caractères», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.699-708.

[Partiendo de informaciones orales el autor intenta trazar, con relatos y anécdotas situadas en las ciudades tunecinas de implantación morisca, los caracteres esenciales de una "personalidad morisca" actual, hecho diferenciador con respecto a la población autóctona] L.B.P.

`UNAN (ENAN, INAN), Muhammad Abdullah, «La historia de un escritor morisco», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 76-81.

[Artículo divulgativo sobre el morisco sevillano de origen granadino, funcionario marroquí y viajero, Ahmad Ibn Al-Qasim Shihab ad-Din Afuqay Al-Hayari Bejarano, y sobre sus escritos en árabe (siglo XVII)] M.E.

VALERO-CUADRA, Pino, «El mito literario medieval de la mujer sabia: la doncella Teodor», *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)* (Cristina SEGURA GRAÍÑO, ed.), Madrid, 1994.

VALOR PIECHOTTA, M. - CASQUETE DE PRADO SAGRERA, N., «El castillo de Cumbres Mayores (Huelva). Una aproximación a la arquitectura militar de la segunda mitad del s. XIII», *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilla, 21 (1994):473-500

[Rasgos de mudejarismo en dicho castillo] E.L.G.

VIDAL, Jeanne, «Los moriscos y la Inquisición: táctica inquisitorial y resistencia morisca», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.709-720.

[A partir de documentación inquisitorial, repaso por las diferentes actitudes de resistencia de los moriscos ante el Santo Oficio, resistencia bien jurídica, bien física. Análisis de la evolución del comportamiento inquisitorial con los moriscos] L.B.P.

VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, «Un nuevo hallazgo: El manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, 5, 1992, 42-54.

[Presentación, con abundantes notas bibliográficas, del texto editado por F. Corriente y prologado por la misma autora (Zaragoza, 1990)] M.E.

VIGUERA MOLÍNS, María Jesús

بعد الملحظات عن المخطوطات العربيّة المكتوبة بالعجميّة في قستلة وأرغون .

en: Ahmed-Chouqui Binebine (coord.), *Le manuscrit arabe et la Codicologie*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Université Mohammed V, 1994, pp. 113-120.

[Algunos datos sobre manuscritos árabes con escritura aljamiada en Castilla y Aragón).

VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, «Apuntes diversos en el manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón», *Aragón en la Edad Media*, vol. X-XI, Zaragoza, *Homenaje a la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio*, 1993, 895-906.

[Transcripción y estudio de los tres textos aljamiados aragoneses contenidos en una hoja independiente que apareció en el ms. aljamiado de Urrea de Jalón, ya estudiado por la autora y editado por F. Corriente (1990): el Credo, una iguala y un ensalmo para la fiebre] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «L'État espagnol et le refus de l'autre», en: Fatma Haddad-Chamakh - Alia Baccar-Bourmaz (eds.), *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI*e *et XVII*e *siècles*, Tunis, Cérès Editions - Ministère de l'Education et des Sciences, 1994, pp. 337-343.

VINCENT, Bernard, «Le nonce et les Morisques», en: *Mélanges Louis Cardaillac*, II.735-738.

[Análisis del contenido de las cartas enviadas a Roma por el nuncio Castagna entre 1569 y 1570, acerca de los acontecimientos y los problemas de la guerra de las Alpujarras] L.B.P.

VINCENT, Bernard, «Le repeuplement du Royaume de Grenade (1570-1580)», *Settimana "Le Migrazione"*, Pratto, 1993, 383-393.

[Estudio de los orígenes regionales de los "cristianos viejos" que se instalaron en el Reino de Granada tras la expulsión de los moriscos, consecuencia de la Guerra de Las Alpujarras. Cuadros estadísticos, comarca por comarca, con reflexiones generales] M.E.

VINCENT, Bernard, «Les émigrations morisques», *1st European Conference of the International Comission on Historical Demography*, Conselleria de Educación e Ordenación Universitaria, Santiago de Compostela, 1993, 327-325.

[Presentación general de los cambios demográficos propiciados por las expulsiones de musulmanes españoles del XVI-XVII, hacia Europa y el mundo islámico, especialmente hacia el Mágreb. Sin notas] M.E.

* * *

Siglas de recesionados: E.L.G., Eva Lapiedra Gutiérrez; L.B.P., Luis F. Bernabé Pons; M.E., Míkel de Epalza.

RECENSIONES

Sharq al-Andalus, 12 (1995), pp. 659-699

RECENSIONES

TEMIMI, Abdeljelil, *Bibliographie Générale d'Études Morisques*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information (FTERSI), 1995, 51 (árabe) + 327 pp., 24 x 16 cm.

Importante esfuerzo de recopilación bibliográfica de tema morisco, emprendido por el prof. de la Universidad de Túnez Dr. Abdeljelil Temimi, fundador en 1974 de la revista científica de historia árabe moderna y contemporánea *Madjallat at-târîkhiyya al-magribiyya* (*Revue d'Histoire Maghrébine*) y más tarde del centro CEROMDI (Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, centro privado de investigación, encuentros y publicaciones situado a 40 km al sur de Túnez, transformado recientemente en FTERSI). Sobre la labor del prof. Temimi en el campo de la historia hispano-árabe y especialmente en la promoción de los estudios sobre los moriscos, ver nota mía en la revista *Awrâq*, Madrid, IX, 1988, pp. 217-221. Las publicaciones personales del prof. Temimi sobre tema morisco se centran en documentos concretos y visiones generales de las relaciones entre los moriscos y el imperio otomano, y un estudio sobre textos religiosos árabes de los moriscos, reflejo de su situación política (estudios recogidos en la revista y en diversos volúmenes, en árabe y en francés, publicados por su Centro, cuyo listado figura en este volumen, pp. 328-330). El otomanista tunecino fue elegido también Presidente del Comité Internacional de Estudios Moriscos, en el congreso de Montpellier de 1981 "Les Morisques et leur Temps", y ha organizado regularmente, desde entonces, en Tunisia, encuentros científicos sobre historia y cultura moriscas –en sentido muy amplio–, que publica con gran regularidad. Este primer párrafo es un merecido reconocimiento a la labor emprendida por el dinámico profesor, investigador y organizador científico tunecino. El idealismo de Abdeljelil Temimi se expresa en la frase final de su presentación de este volumen bibliográfico, titulada significativamente «Nuestro mensaje...» (*Hâdhihi risâlatu-nâ...*) y que traducimos a continuación: "Que esta bibliografía, concebida, elaborada muy minuciosamente y tratada por los ordenadores del Ceromdi pueda servir a la investigación internacional, para el bien y el progreso de la Humanidad y la paz entre los investigadores. Seríamos los primeros en alegrarnos de ello plenamente" (p. 4 en francés, y p. 10, en árabe, con variantes estilísticas).

Antes de realizar la presentación de la estructura, los valores y las deficiencias de este volumen bibliográfico, hay que adelantar ya que esta publicación adolece del defecto fundamental de las anteriores publicaciones del centro tunecino, a pesar de la importancia científica del material publicado y de los nuevos medios humanos y me-

cánicos empleados en este libro en particular: descuido onomástico (errores numerosos e importantes en nombres y apellidos), poca o mala selección del material (muchos textos no tienen nada que ver con los moriscos o no tienen el autor al que se atribuyen; hay títulos aún inéditos; etc.) y muy numerosas erratas y defectos tipográficos, en todas las numerosas lenguas utilizadas en la bibliografía. El juicio global, que adelantamos, es muy negativo. Esas limitaciones y la desconfianza que generan legítimamente en el usuario, que tendría que comprobar cada cita, limitan mucho la utilidad de este libro bibliográfico.

El volumen se estructura de la forma siguiente:

– presentación de Abdeljelil Temimi (en francés)

– prólogo de Louis Cardaillac (en francés y en español)

– abreviatura de revistas (pp. 8-12)

– bibliografía de bibliografías de estudios moriscos

– listado alfabético, por autores con sus publicaciones (pp. 17-264), con "Congresos" y de autor anónimo "X"(pp. 264-269)

– índice de palabras clave (pp. 271-307)

– índice de autores y de traductores (pp. 308-327)

– parte en árabe: presentación y prólogo (pp. 7-12)

índice de palabras clave (pp. 13-51)

El material recogido reúne a "más de 3.577" referencias (p. 3), aunque las publicaciones no están numeradas correlativamente, sino por número de páginas y letras para el listado de cada página (127a, b, c,...). Está basado principalmente en el despoje de bibliografías precedentes, especialmente de la tesis de IIIème cycle de Martine Ravillard (Montpellier, 1982), el libro de Epalza-Paternina-Couto (Alicante, 1983), el boletín *Aljamía* (Oviedo, desde 1989) y otros repertorios. En algunos casos, los errores tienen que atribuirse a esos repertorios, pero otros se deben a la selección del libro de A. Temimi, por ejemplo al engañarse por los títulos y no tener en cuenta que algunos de esos repertorios precedentes no trataban sólo de moriscos.

Hay que advertir, pues, la abundancia notable de títulos ajenos a los estudios moriscos o que tratan del tema muy tangencialmente, sin contar con los títulos absolutamente obsoletos. Pueden plantearse así algunas preguntas en los ejemplos antológicos siguientes:

¿Qué importancia tienen los moriscos en el libro *Tous les synodes nationaux des églises réformées de France* (La Haya, 1710)?

¿Qué actualidad sobre los moriscos tiene el viejo manual general de AGUADO BLEYE, Pedro: *Compendio de Historia de España*, 1930?

Hay también artículos de periódico, generalmente mal citados, que figuran en este libro bibliográfico, que sólo debería admitir artículos científicos o que aportan informaciones relevantes.

Figuran también en esta obra textos no publicados, como títulos en ciclos de conferencias o coloquios, especialmente en los que el Dr. Temimi, gran participante internacional en encuentros, ha asistido, pero que nunca se han publicado, a pesar de sus títulos, generalmente llamativos.

Simple ignorancia de no-especialista es presentar un manuscrito valenciano (23o) que ha tenido al menos dos ediciones (de Agulló (21f) y de Vidal (253i)). En una bibliografía sistemática no pueden aparecer manuscritos, ...a no ser que se advierta previamente de su inclusión y se haga sistemáticamente con todos.

Las tesis y tesinas inéditas no siempre se señalan como tales, especialmente en las Universidades francesas, de forma que parecen libros o publicaciones (por ejemplo, 23k).

Las recensiones de las revistas figuran a nombre del autor y obra recensionada, sin mención de que es sólo una presentación del libro, hecha por otros autores y no por el que figura aquí como autor de un artículo con ese título.

Se llama simplemente "Traducción en árabe" lo que es "Resumen en árabe" de los artículos publicados en volúmenes del CEROMDI, sin indicar de qué artículo es resumen, dentro del listado de la a veces larga producción del autor (por ej. 28m).

También podría uno interesarse por un título en árabe cuyo autor es MENÉNDEZ Y PELAYO, M., pero sólo aparece el título ("algunas observaciones sobre la lengua de los moriscos"), sin otra referencia a su lugar y fecha de publicación.

Otras veces falta el título de la publicación, o se pone autor del siglo XVII (además con errores tipográficos que deforman el nombre de "AL-HAYARI AL-ANDALUSI, Afuqay, AHMAD B. Qasim") y no al editor del estudio, Dr. Muhammad Razzuq.

Pero a todos estos defectos se añade la más importante deficiencia advertida en todas las publicaciones dirigidas por el autor de esta bibliografía: su descuido en la onomástica de los autores de trabajos, lo cual tiene más importancia en las entradas e índices de una obra bibliográfica. Estos errores o deficiencias pueden advertirse en unos pocos ejemplos (sólo de las entradas de la letra A, pp. 17-33, y sin contar las deficiencias originadas por usar sólo la inicial de nombres o apellidos):

ACERO, Beatriz Alonso [que debería ser ALONSO ACERO, Beatriz].

ALEMANY, Almany J. [que debería ser ALEMANY, José].

AROLAS, El Padre [que debería ser AROLAS, Juan, cuyas *Poesíes* no parecen tener relación relevante con los moriscos].

GIL VERNET, Vicente [no es el médico barcelonés, sino el historiador castellonense GIL VICENT, Vicente, pero aquí el error es de la fuente].

AUSTRIA, Jorge de Arzobispo (?).

AVILA GÓMEZ, de (?).

AYALA, Martín [en lugar de AYALA, Martín de].

Ignorancia de la estructura de los nombres y apellidos hispanos, como Amparo MORENO TRUJILLO, María (25i) [en vez de MORENO TRUJILLO, María Amparo], y no digamos en el caso del historiador [y no de dos autores] "ALCALÁ ZAMORA J., QUEIPO DE LLANO, josé" [en vez de ALCALÁ-ZAMORA QUEIPO DE LLANO, José; además, no se mencionan editor ni páginas, por lo que queda la duda de si las mencionadas "Primeras Jornadas de Historia Moderna", Madrid, 1980, se han publicado].

Las deficiencias onomásticas se dan también en árabe: AHMAD MAKKI, El Taher (21i) [tendría que ser MAKKI, Ahmad Al-Tahir], ABDEL-LATIF, S. M. M. [debería ser ABDEL-LATIF SARRY, Muhammad Muhammad], ABDURRAHIM, A. A. (19c,d,e,f) [conoci-

do investigador egipcio participante en las reuniones organizadas por Temimi o en el Congreso de Sant Carles de la Ràpita, cuyo nombre completo es ABDURRAHIM, Abdurrahim Abdurrahmán]. Inexcusable, aunque el caso es difícil –hay que reconocerlo– el caso de "ABD, Jasim El-Abudi" (17e), que además de la conferencia en Riad no publicada que se menciona en el libro, firmaba en España un libro como ABID MIZAL, Jassim, y actualmente ha cambiado su apellido por "EL-ABUDI, Jasim".

Pero un ejemplo emblemático de estos errores de onomástica afecta a la colaboradora que más títulos ha dado a este libro, más de la mitad, la Sra. Ravillard. Su tesis de 1982 figura (p. 16) a partir de su segundo nombre "NICOLE RAVILLARD, Martine", mientras que en sus publicaciones se entra por RAVILLARD, Martine [sólo por su tesina de Argel y un artículo con Louis Cardaillac, cuando tiene otro trabajo bibliográfico importante en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, de México]. De ello resulta también una doble entrada en el índice de autores.

Hay muy numerosos errores tipográficos, explicables en una obra bibliográfica particularmente difícil, y con colaboradores que no dominan seguramente todas las lenguas de los estudios sobre moriscos, especialmente el castellano [para el alemán, la mayoría de los títulos son sencillamente inidentificables]. Pero la experiencia de otras publicaciones semejantes ya mencionadas o de la revista de bibliografía de historia de España *Índice Histórico Español*, de la Universidad de Barcelona, indica que pueden lograrse actualmente niveles de corrección a los que no llega ni de lejos este libro y otras publicaciones del CEROMDI. Un acuerdo con alguna institución española o con un experto bibliógrafo hubiera obviado esta notable deficiencia, debida también, con toda seguridad, a las prisas de la publicación.

A veces, pero sólo a veces, se incluyen también títulos referentes a los mudéjares, es decir, del período anterior a los moriscos de antes o después de la expulsión (ss. XVI-XVII): por ejemplo, la conversión de un musulmán aragonés de 1445 (24f) o "Piratas y corsarios en la Valencia de principios del siglo XV", cuya relación con los moriscos del XVI es muy lejana y no aparece en el texto (142j), o algunas obras y recensiones de Pierre Guichard (130i, 131a,b,c) o todas las pocas obras recogidas –tiene varias decenas, de tema mudéjar del s. XIV– de María Teresa Ferrer i Mallol (100j,k,l). Incluir a los mudéjares en un libro sobre los moriscos no es ilógico, especialmente desde la perspectiva musulmana, que los considera a todos como musulmanes en la sociedad cristiana hispana, pero choca con la práctica académica generalizada de considerar moriscos a los de época moderna y no medieval, convertidos oficialmente al cristianismo a principios del siglo XVI. La ampliación a los mudéjares medievales tendría que haberse explicitado y seguido sistemáticamente.

Son, evidentemente, los defectos de rigor sistemático lo que afea gravemente este trabajo bibliográfico, a pesar de su esfuerzo. Un ejemplo más: esta revista *Sharq al-Andalus* no está incluida en los 180 títulos abreviados de revistas (pp. 8-12), a pesar de ser la única revista científica que ha tenido siempre (desde su fundación en 1984) una sección "Mudéjares y moriscos" y de que se cita, obviamente, en más de 20 títulos del listado del libro que recensionamos; en cambio se le abrevia por su subtítulo *Anales de Estudios Arabes* (AEA), que evidentemente no se cita en las referencias de la bibliografía.

Ahora bien, se puede mencionar como mérito de este libro el que pueden encontrarse publicaciones curiosas, raras veces asequibles al especialista. El carácter

pluridisciplinar de los estudios moriscos hace que el especialista en un campo desconozca la producción de otras disciplinas, sobre el mismo tema que estudia. La dispersión geográfica se añade a la científica, por lo que podrán encontrarse en este libro títulos interesantes, pero que habrá que investigar y comprobar.

Parece evidente que, a pesar de los antecedentes meritorios de la labor de A. Temimi y de su centro, en temas moriscos, la empresa que ha emprendido ha desbordado notablemente sus capacidades. Ha sido hecha con demasiada rapidez, quizás para adelantarse a empresas previstas sobre el mismo tema (boletín *Aljamía*, desde 1989; *Enciclopedia de los moriscos*, anunciada en el congreso de Sant Carles de la Ràpita, en 1990), aprovechando el material recogido por otros y algunos añadidos –sobre todo de inéditos– recientes. En este sentido, habrá prestado más servicio a estas empresas bibliográficas ya casi terminadas que a la comunidad científica.

Si el prólogo de Louis Cardaillac invita a completar esta obra bibliográfica –caduca, como toda obra de esta índole, desde el momento de su aparición–, el material recogido está presentado con tales defectos que requiere un trabajo de total corrección y reelaboración. En eso estamos –con un material de más de 5.000 títulos ya recogidos– el Dr. Luis-Fernando Bernabé Pons y yo, de la Universidad de Alicante, en colaboración con el Centro de Estudios Mudéjares, de Teruel.

Míkel DE EPALZA

TEMIMI, Abdeljelil, *Etudes d'histoire morisque/Dirâsât fî al-târîj al-mûrîskî al-andalusî*, Zaghouan, CEROMDI, 1993, 77-90 pp., 23'5x15'5 cm.

Excelente idea de reunir en un solo volumen cuatro estudios (tres ya publicados y uno inédito) del profesor Abdeljelil Temimi sobre relaciones de los moriscos en el Mediterráneo con el poder político turco-otomano y en relación con su expulsión de España en el siglo XVII. Son cuatro campos enteramente nuevos en el conocimiento de los moriscos en sus relaciones internacionales, en el Mediterráneo del XVI-XVII.

Los cuatro estudios están basados en importante documentación árabe y turca inédita y están editados en francés (77 pp.) y en árabe (90 pp.), con un índice onomástico en árabe (pp. 81-86) y en francés (pp. 69-72), y un apéndice con el listado de las publicaciones del centro que dirige el profesor Temimi, de la Universidad de Túnez (el CEROMDI, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, Zaghouan, Tunicia), en árabe (pp. 89-90) y en francés (pp. 76-77). El volumen recoge las principales investigaciones científicas y documentales de estos últimos años del conocido investigador tunecino. Este volumen completa otro del mismo autor, también de recopilación de monografías, *Le gouvernement et le problème morisque* (Zaghouan, 1989, 180 pp.).

Los cuatro trabajos son los siguientes:

1. «Politique ottomane face à l'implantation et à l'insertion des Morisques en Anatolie». Edición del texto turco, con traducción al francés, de un "firmán" imperial

otomano dirigido al gobernador (beylerbey) y al magistrado supremo (cadí) de la provincia (wilaya o Regencia) de Túnez, en 1613. Informa del apoyo imperial a los moriscos, para instalarse en sus reinos, mencionando expresamente cinco regiones de Anatolia oriental, tres en la región costera de Cilicia, al pie de los montes Taurus y en la llanura de desembocadura del río Seihán (Adana, Sis–actual Kozan–, Tarsus–patria de San Pablo o Saulo de Tarso–), otra en la llanura costera del golfo de Iskenderún o Alejandreta (Azir) y una quinta en las montañas del Cáucaso, en Armenia limítrofe con territorios de influencia kurda e iraní, y también rusa (Kars, que Temimi sitúa también en la región de Adana, pero que es ciudad fronteriza en la permanente lucha moderna de los turcos otomanos –que se apoderaron de ella en 1534– con los persas de la dinastía Sawafí. Ver C.J. Heywood, artículo «Kars», *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., Leyden, t. IV, 696-699). Estos datos eran totalmente desconocidos y completan el conocimiento de la geopolítica de implantación de los moriscos expulsados en 1609-1614, en las zonas del Mágreb, bien sean costeras alrededor de ciudades, como en Cilicia e Iskenderún (Salé, Tetuán, Cherchell, Argel, Annaba-Bona, Bizerta, Trípoli, Derna...), o en zonas fronterizas militares, en las que los moriscos servirían de milicias, como en el Cáucaso (Tumbuctú, Tlemcén...). El firmán de 1613 defiende a los moriscos de Túnez contra abusos locales, ordenando tengan una organización propia, con sus propias autoridades (un Emir Sanjak en Anatolia, Alí Ibn Muhámmad Al-Mutafarrika (en realidad Al-Mutafarriq, con final turco adjetival *-eh* y dificultad de distinguir la letra gutural *qâf* y *kâf*, por andalusíes y por turcos (ver Dozy), y un Shayj en Túnez y Trípoli, seguramente Mustafá de Cárdenas), dándoles una exención fiscal de cinco años tras lo cual entregarán sus impuestos para la construcción de la mezquita Sultán Áhmad de Istanbul, y concediéndoles tierras de propiedad y cultivo (¿con expropiaciones locales?, se pregunta Temimi, o en regiones de pastoreo seminómada). Este trabajo, enmarcado por su autor en el contexto histórico y en sus propios estudios previos, también había sido publicado en el volumen de M. de Epalza (ed.), *L'expulsió dels moriscos...*, del Congreso de Sant Carles de la Ràpita, pp. 164-170 (ver Sección "Recensiones").

2. «Évolution de l'attitude des autorités de la Régence de Tunis face à l'acceuil des Morisques, à la lumière d'un nouveau firman du sultan ottoman». Firmán del sultán de Istanbul, del 9 de julio de 1615, dirigido al beylerbey y al cadí supremo de Túnez, defendiendo a los moriscos (*mudayyal*, "mudéjares" en el texto en turco) de la opresión fiscal especial y de una política de asimilación a los demás musulmanes de la Regencia, del gobernador Yúsuf Dey (1610-1638). Documento importante, que expresa claramente el punto de vista político del gobierno central otomano sobre los inmigrantes hispanos y su deseo de formar con ellos una de las múltiples "minorías" diferenciadas, con las que gobernaban su inmenso imperio pluri-étnico y pluri-religioso (múltiples menciones del estudio sobre este tema de M. de Epalza, "Les Ottomans et l'insertion au Maghreb des andalous d'Espagne au XVIIe siècle", *Revue d'Histoire Maghrébine*, 31-32, 1984, pp. 165-173). Texto fotografiado en turco y traducción francesa.

3. «Le passage des morisques à Marseille, Livourne et Istanbul, d'après de nouveaux documents italiens». Presentación en francés de 24 documentos italianos, precedidos de una esclarecedora introducción sobre la "aventura italiana" de los moriscos expulsados de España y rechazados a su vez de Francia (documentos fechados entre el 16 de abril y el 5 de diciembre de 1610). Esta presentación extrae informacio-

nes de los documentos y de la bibliografía, escasa pero importante, sobre esas corrientes migratorias que pasan por el sur de Francia, hacia el mundo islámico, especialmente hacia Estanbul y hacia el Mágreb otomano. El Gran Duque Cósimo II de Florencia quiere atraer a algunos de esos moriscos, especialmente a los ricos mercaderes, en una acción política que tiene dos finalidades: intensificar los contactos mercantiles marítimos con el Imperio Otomano y utilizar a los moriscos como mano de obra agrícola, especialmente en las marismas costeras de sus Estados. Los textos muestran las múltiples resistencias que ofrecen los exiliados y el fracaso final de esa política. Muchos datos concretos, especialmente económicos. A pesar de su parcialidad, estos documentos son esenciales para conocer mejor este capítulo de la expulsión de los moriscos y de sus avatares mediterráneos en el exilio.

4. «Attachement des morisques à leur religion et identité, a travers la lecture des hadiths dans deux manuscrits morisques». Estudio de dos manuscritos aljamiados (los n^{os} 29 y 54 del Catálogo de la Junta), traducción de colecciones de hadices o tradiciones atribuidas al Profeta del Islam, una de un egipcio (m. 1062) y otra de un andalusí, de Uclés, aunque estudió y vivió en Valencia, Denia y Egipto (m. 1155), que completó la obra del primero. El ms. n° 29 pasó a la Inquisición en 1591. Los textos se presentan como máximas religiosas, para reforzar la fe de los musulmanes, y debieron ser bastante populares entre los moriscos, como en el resto del mundo musulmán. El Prof. Temimi subraya el sentido particular que podían tener estos libros en el contexto de persecución de esos cripto-musulmanes en la sociedad hispana, en vísperas de su expulsión definitiva.

En resumen, se trata de cuatro importantes y novedosos aportes documentales y comentarios históricos e islamológicos, sobre los moriscos y sus relaciones con el resto del mundo islámico al que pertenecían espiritualmente.

Míkel DE EPALZA

HINOJOSA MONTALVO, José, *La morería de Elche en la Edad Media*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1994, 196 pp.

Desde su creación hace un par de años del Centro de Estudios Mudéjares, adscrito al Instituto de Estudios Turolenses de la Diputación Provincial de Teruel, las actividades relacionadas con el mundo mudéjar y morisco y el mudejarismo en sus aspectos artísticos han alcanzado un notable desarrollo. Además de los tradicionales Simposios Internacionales, se han desarrollado por dos años Cursos de Doctorado y se ha emprendido una nueva política editorial, limitada hasta ahora a la publicación de las Actas de los citados Simposios. Al *Arte Mudéjar*, de Gonzalo Borrás, a la *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares*, de Ana R. Pacios, se suma ahora este nuevo libro de José Hinojosa Montalvo, catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Alicante.

No es la primera vez que el prof. Hinojosa se acerca a los temas mudéjares. Sus varias contribuciones a los Simposios Internacionales de Mudejarismo han sido rele-

vantes, especialmente para desentrañar el entramado de los señoríos mudéjares del sur del reino de Valencia, como Crevillente, y su complejo sistema fiscal. Hoy nos ofrece un libro sobre una de las morerías peor conocidas del reino, la de Elche.

Tras una breve introducción, la obra que comentamos se estructura en torno a seis apartados o capítulos de diversa extensión, que se completan con un Apéndice de documentos y una relación bibliográfica. El autor analiza en primer término la evolución histórica de la aljama mudéjar de Elche, desde su incorporación a Castilla en 1243 hasta, después de haber sido integrada en el reino de Valencia en 1296 por Jaime II, los finales del siglo XIV. El autor analiza con todo detalle las diversas "capitulaciones" –reales unas, señoriales, ya que Elche era señorío del infante don Manuel, otras– que garantizaron tras la conquista y la revuelta de 1264 la permanencia en la zona de los mudéjares ilicitanos.

La evolución demográfica de la morería de Elche es objeto del segundo capítulo. A partir de fuentes de diversa índole, todas de carácter fiscal, el autor analiza esta importante cuestión, para concluir que a finales del siglo XV la población mudéjar de la villa se había estabilizado en torno a los 140-150 fuegos (no más de 600-630 individuos). No obstante, si los datos de valor demográfico son escasos y de difícil interpretación, no sucede lo mismo con otros fenómenos como la estructura social en el interior de la aljama y, especialmente, los desplazamientos y migraciones, tanto dentro del reino como fuera del mismo, que se analizan con todo detalle. El capítulo concluye con una referencia al espacio urbano ocupado por la morería de Elche, que hubiera sido interesante ilustrar con el correspondiente plano.

El prof. Hinojosa dedica un breve capítulo a las relaciones de los mudéjares de Elche con la frontera. Evidentemente, la villa no era fronteriza con Granada, ya que estaba situada al norte del reino de Murcia. Sin embargo, el estado de despoblamiento de la zona y la facilidad con que los almogávares granadinos alcanzaban la Gobernación de Orihuela, en la que se encontraba Elche, hizo de este lugar una zona de frontera, sometida, por tanto, a la permanente amenaza de los granadinos. Esta circunstancia explica "la desconfianza y marginación hacia el mudéjar", a quien se consideraba, en momentos de guerra con Granada, como un enemigo en potencia.

La organización interna de la aljama es objeto de un nuevo apartado. La de Elche no se diferenciaba gran cosa del resto de las del reino. Estaba regida por un consejo de *viejos* presidido por un alcalde o *alcadí*, si bien los expertos en la ley coránica, los *alfaquíes*, gozaron siempre de un gran predicamento en el seno de la aljama.

El capítulo dedicado a estudiar las relaciones con los cristianos es de mayor amplitud que los anteriores y, dada la índole de la fuente principal sobre la que se apoya el estudio, los libros o *Manual de Consells*, de un contenido más jugoso y variado. Se analizan, entre otros aspectos, la marginación del mudéjar por parte de la mayoría cristiana, sus relaciones con la Corona y los funcionarios reales, principalmente el baile y el gobernador general de Orihuela, y con el *Consell*, la Iglesia y los particulares.

Las actividades económicas y el régimen fiscal de los mudéjares ilicitanos constituyen el objeto del último capítulo de este libro. Los mudéjares de Elche se dedicaban principalmente a la agricultura, cultivando tanto tierras propias como arrendadas. Merece destacar el interés de las noticias referentes al regadío. Eran también expertos artesanos, destacando la actividad relacionada con el tejido del esparto y la elaboración de alpargatas y esteras. La fabricación de sosa, cerámica y productos de

herrería, eran otras tantas manifestaciones de una actividad artesanal "que hundía sus raíces en la época musulmana" anterior. Mención especial merece el conjunto de noticias referentes a la fiscalidad mudéjar, en el que se aclara el complejo mundo de las exacciones fiscales –tradicionales unas, nuevas otras– que pesaban sobre la comunidad mudéjar. El autor organiza y sistematiza un abigarrado conjunto de rentas o derechos satisfechos por los mudéjares sobre la producción agraria y ganadera, entre ellas la polémica renta de la *sofra*, o derivados de las actividades productivas, artesanal y comercial, personales o comunitarios (la *pecha* o *alfarda*, el *cabeçatge* la *alfatra* y otros), y, por último, el *morabetí* percibida por la Corona y el diezmo eclesiástico.

El libro se completa con una serie de piezas documentales de gran interés y diversidad –62 en total– que constituyen un selecto muestrario de textos que abordan, entre otros, aspectos tan variados como los cargos de gobierno, las actividades profesionales, el régimen fiscal, la prostitución, el régimen de acequias, los privilegios de la Corona o de los señores de la villa para atraer a Elche pobladores mudéjares, etc.

En definitiva, nos encontramos ante un libro claro, bien organizado y utilísimo para conocer la estructura y la vida interna de una comunidad mudéjar, que completa y desarrolla a un nivel local el estudio, ya clásico, de Mª Teresa Ferrer sobre *Les aljames sarraïnes de la governació d'Oriola en el segle XIV*. En este sentido, el prof. Hinojosa ha elaborado un modelo de análisis que servirá, sin duda, para futuros estudios de temática similar.

Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ

TEMIMI, A. (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, FTERSI [Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information], 1995, vol. I, pp. 1-488; vol. II, pp. 489-819 + 202 pp. en árabe. Fotografías, índices toponímico y onomástico.

Volúmenes de homenaje al profesor, hispanista y moriscólogo francés Louis Cardaillac, ya jubilado, que es uno de los puntos de referencia principales de los estudios moriscos en los últimos veinte años, en especial a partir de la publicación de su tesis doctoral *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)* (París, 1977, traducción española de Mercedes García Arenal, Madrid, 1978). En ella, y en otros trabajos anteriores y posteriores, el profesor Cardaillac situaba el centro de la problemática de la comunidad morisca inserta en la España de los siglos XVI y XVII y en el exilio del siglo XVII en el aspecto religioso-polémico que separaba a las comunidades morisca y cristiana, articulado especialmente en la Península en el mecanismo de la *taqiyya* u ocultación de la fe verdadera. Este mecanismo de índole práctica, posible por el mantenimiento sincero de la *niyya* o intención en el cumplimiento de la fe, se ha convertido –a veces de forma abusiva– en uno de los centros de visión de toda cuestión morisca.

Los dos volúmenes se integran dentro de la línea de ediciones del Centro privado del profesor Abdeljelil Temimi (antes CEROMDI), que edita desde hace años una

serie de publicaciones de tema morisco (actas de congresos, traducciones, obras del Dr. Temimi...) que dan testimonio de la incesante actividad editora de su fundador y director. Sin embargo, esta serie de libros adolece de unos defectos por todos conocidos, en especial su falta de cuidado y corrección en las ediciones, llevada en ocasiones hasta extremos enojosos: en este sentido, los *Mélanges Louis Cardaillac* suponen una superación por cuanto los errores y erratas se han reducido considerablemente, aunque, con todo, sigue persistiendo un buen número de ellos –junto con alguna arbitrariedad por parte de los editores en la aceptación y manejo de los trabajos–, especialmente en los artículos en español.

El número de artículos de los volúmenes (55 artículos más la traducción al árabe del trabajo en francés de Temimi, precedidos por una "Notice bio-bibliographique" y "Travaux et publications de Louis Cardaillac", vol. I, pp. 13-19) hace que el tema de éstos sea muy variado aunque, lógicamente dado el *curriculum* científico del homenajeado, los artículos relacionados de una forma u otra con los mudéjares y moriscos son los más numerosos (ver sección "Bibliografía de Mudéjares y Moriscos" en este mismo número de *Sharq al-Andalus*).

Dentro de esta cantidad de trabajos la gama de calidad de los mismos es, lógicamente, muy dispar y recorre todo el espectro de calidades; con todo, merece destacarse la cualificación científica de un notable número de ellos, junto con la presentación de nuevas perspectivas y campos de estudio, en especial –un aspecto que llama la atención– a cargo de una serie de autores recientemente incorporados al campo de la moriscología. Este doble aspecto, de calidad y novedad, que compensa otras carencias, es sin duda uno de los mayores atractivos de los *Mélanges*.

Los moriscos de la región de Andalucía reciben una atención preferente en los dos volúmenes (15 trabajos en total), con una profundización y diferenciación espacial notable que siempre es necesaria al hablar de una comunidad de forma global: desde la aproximación historiográfica (CORTÉS PEÑA) a la presentación de documentos inéditos (ARANDA, CABRILLANA, VINCENT), el lector recorre situaciones tan dispares, pero también tan complementarias, como la situación de la Granada recién conquistada, la Granada mudéjar (SZMOLKA), el contemplar a los moriscos con el pensamiento en la muerte (GARCÍA PEDRAZA) –uno de los trabajos más novedosos y ricos de los volúmenes–, sus grados de "colaboración" con las autoridades cristianas (BARRIOS AGUILERA, SÁNCHEZ RAMOS), con una importante matización entre la calidad de dichos grados, su beneficiosa habilidad en la agricultura, el comercio o, más raramente, en la ganadería (ARANDA, ESPINAR MORENO, GARCÍA LATORRE, MUÑOZ BUENDÍA), los problemáticos movimientos migratorios (BRAVO CARO), sus condiciones matrimoniales, con apunte de nuevas perspectivas de estudio (BIRRIEL SALCEDO), el afán de encubrimiento de sus orígenes (CASTILLO FERNÁNDEZ, SORIA MESA) o el doloroso problema de los niños moriscos, en su perspectiva de esclavitud encubierta (ANDÚJAR CASTILLO) o de estar abocados a la expulsión (F. MARTÍNEZ).

El vasto panorama presentado por estos trabajos se centra, como hemos señalado, en los moriscos de la actual región andaluza, pero su método de investigación y sus conclusiones (provisionales unas, definitivas otras) son susceptibles de ser aplicados en otras zonas de la Península para una necesaria comparación entre las diversas comunidades moriscas con situaciones sociales, lingüísticas e históricas variadas, como la castellana, con largas raíces mudéjares estudiadas a través de la familia

Xarafí (MOLÉNAT). De este modo se podrían ver matizadas y complementadas visiones más generales referidas al papel económico y social de los moriscos (LANDA), a su relación con otras comunidades marginadas (LEBLON) o la contemplación somera de sus prácticas religiosas (ABDERRAHMAN).

Los otros trabajos referidos a temas mudéjares y moriscos, no centrándose en alguna región determinada de asentamiento morisco, abordan aspectos más conocidos, pero no por ello de menor interés. La política del imperio turco respecto al destino de los moriscos en el curso de su exilio por Francia y Venecia se especifica más con los documentos inéditos aportados por Temimi, mostrando el interés del sultán otomano por el pacífico transitar de los moriscos camino de *dār al-Islām*, mientras que los asentamientos moriscos en el norte de Africa y su influencia posterior reciben diversa atención: en Marruecos con su integración –a veces polémica– en el ejército saadí (RACHIDI) y en Argel con una extensa investigación, que merece una profundización cronológica, acerca de la antroponimia hispana allí presente. Túnez recibe una atención más detenida en los volúmenes a través de la comparación de los estilos arquitectónicos de las construcciones moriscas en Túnez y las anteriores de Aragón (FRAYSSINHES), el estudio concreto y detallado de una de esas construcciones, la del palacio de Mustafá de Cárdenas (GAFSI SLAMA), y un trabajo de campo que indaga acerca de una posible "personalidad morisca" presente aún hoy en Túnez (TURKI).

El enfrentamiento de los moriscos con los tribunales de la Inquisición recibe, aparte de menciones incluidas en otros trabajos, la atención preferente de dos artículos (DEDIEU, VIDAL): ambos resultan, pese a tratar del mismo objeto, felizmente complementarios, puesto que el primero se centra de forma especial en la Inquisición como institución establecida que, al lado de otros grupos, ha de perseguir y enfrentarse con los moriscos, mientras que el segundo enfoca su interés en las diversas estrategias defensivas que la comunidad morisca planea y adopta frente a la maquinaria inquisitorial.

El mundo de la literatura y los moriscos es también objeto de varios trabajos, algunos de gran interés. La literatura aljamiada está presente a través de algunos manuscritos que presentan los milagros del profeta Mahoma (MAMI), las influencias del árabe en la prosa castellana de estos textos (ABDEL LATIF), o el relato de los conjuros de Salomón contra la genia Alabiba, objeto de edición y de un rico y penetrante análisis (LÓPEZ-BARALT). De la misma forma, la literatura castellana que toma por sujeto u objeto a los moriscos aparece en estos volúmenes a través del *Abencerraje*, bien con un breve pero sugestivo análisis de su discurso literario (CROS) o bien a través de la consideración de la familia protagonista (ABDEL AZIZ), o a través de la ya clásica figura de Román Ramírez (MAGNIER HENEY), que da pie a la autora a un documentado y reflexivo análisis acerca de la representación de la figura del morisco por parte de la comunidad cristiana. Especial atractivo reviste la edición y estudio de un texto, el *Baile de los Moriscos*, interesante (ROIG): un texto teatral breve que presenta a unos moriscos valencianos en el trance de conocer su propio decreto de expulsión y que se nos revela como un extraordinario retazo contemporáneo (lengua, oficios, actitudes...) de los moriscos levantinos, retazo que es cuidadosamente estudiado por el autor.

Unos volúmenes, pues, variopintos y de calidad oscilante los que se presentan como homenaje –merecido homenaje– a Louis Cardaillac; es por la naturaleza del homenajeado que hubiera sido de desear un mayor cuidado en ciertos aspectos de la

edición de la obra, aunque la riqueza de algunos trabajos incluidos sin duda compensa con creces al lector. De cualquier forma, valga el ejercicio múltiple de voluntades para mostrar el agradecimiento y la admiración a Louis Cardaillac.

Luis F. BERNABÉ

LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el Profeta de los moriscos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Agencia Española de Cooperación Internacional (Col. Fuentes Arábico-Hispanas, 16), 1994, 199 pp., 24x17 cm.

En este libro, "el intento ha sido presentar una colección de relatos sobre la vida y dichos de Mahoma que dé noción de cómo percibían y rendían homenaje los moriscos a su Profeta" (p. 31). El libro tiene pues, según su autora, una doble finalidad, que conviene advertir, desde el principio: finalidad islamológica, dando a conocer un aspecto fundamental del universo cultural de los musulmanes hispanos (mudéjares y moriscos), su fe y su devoción hacia Mahoma, su Profeta y Mensajero, expresadas en una antología de sus textos; finalidad lingüística, editando esos textos y analizando sus peculiaridades lingüísticas, especialmente sus arcaísmos del español de los siglos XV-XVII y los arabismos debidos a la tradicional cultura islámica y andalusí de los mudéjares y moriscos. Por eso, se tratarán separadamente estos dos aspectos, en esta reseña, después de una presentación general del libro.

1. *Presentación del libro y de su autora.* El volumen consta de una importante pero breve "Introducción" (pp. 13-31), seguida de un "Estudio lingüístico" (pp. 33-57) y de la antología de textos "transcritos" (pp. 61-145). Termina con un "Glosario" (pp.149-180) de "todas las voces que difieran del castellano moderno en su fonología, morfología, o significado", con un "Indice" de "nombres propios" y de "frases y expresiones árabes" (pp. 183-189) y con una "Bibliografía" general (pp. 193-199). La autora no ha querido apartarse, en lo más mínimo, de la tradicional –quizás demasiado tradicional– forma de editar y estudiar los textos aljamiados de la "Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca", de la editorial madrileña Gredos, dirigida por Alvaro Galmés de Fuentes.

El cuerpo fundamental de este libro es, evidentemente, la transcripción de varios relatos sobre la vida de Mahoma, extraídos de 6 manuscritos "aljamiados", es decir en español con escritura árabe. Se especifican las características de estos manuscritos (pp. 24-27), con las ediciones parciales de las que eventualmente han sido objeto: son los J8, J9, J13 y J39, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y los T18 y T19, de la Real Academia de la Historia de Madrid, todos ellos, al parecer, de origen aragonés. Se ha escogido "editar, en los casos en que existe una variante impresa, otro texto manuscrito nunca antes publicado" (p. 26).

La autora, hispanista norteamericana y profesora en la Universidad de Indiana, es especialista en literatura hispánica de mudéjares y moriscos y estudiosa rigurosa

de otros textos de estos musulmanes sobre el Islam primitivo, como su tesis doctoral inédita *Lexical and Etymological Studies in the Aljamiado Koran (Manuscript 4938 of the Biblioteca Nacional, Madrid)* (Universidad de California, Berkeley, 1974), investigación presentada en *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (Madrid, 1978, 365-371), y el excelente *The Qur'ân in sixteenth-century Spain: six Morisco Versions of sûra 79* (London, Tamesis Books Limited, 1982, 102 pp.), que en muchos aspectos puede considerarse antecedente del presente libro.

Con estos estudios sobre las traducciones hispánicas del Corán hechas por musulmanes del XV-XVII, la prof. López-Morillas había ampliado el campo abierto por los estudios de Juan Vernet y por las tesis y tesinas por él dirigidas en la Universidad de Barcelona, especialmente la tesis doctoral de Teresa Losada Campo, *Estudios sobre Coranes aljamiados* (Barcelona, 1975), que se menciona en el libro, continuados por la tesis doctoral de 1988 (que no se menciona) de Wilhelmina Wagner de Al-Ganabi, *La Escuela Coránica de Denia: Abû `Amr `Utmân b. Sa`îd Ad-Dânî. Figura, obra formativa y obra escrita* (Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, ISBN 84-338-0749-81988), presentada por la autora en la revista *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes* (Alicante, 7, 1990, 121-134, 311-312): «Un manuscrito aljamiado, último eslabón de la obra del Deniense en España». Este estudio de la Dra. Wagner, alicantina actualmente profesora en una Universidad del Yemen, es muy importante por tratarse de la edición de la primera parte del ms. nº XII de la Biblioteca de la Junta (folios 1a-160a, 228a-231b) y por la calidad técnica lingüística de la traducción al castellano-aragonés de una obra de filología árabe del siglo XI de esa importancia, traducción que la tesis fecha convincentemente en el primer tercio del siglo XVI.

2. *Aspectos islamológicos.* Hay que señalar la importancia del tema tratado por la prof. López-Morillas, ampliación muy necesaria de las pocas menciones al Profeta del Islam en el libro clásico de Pedro Longás, *La vida religiosa de los moriscos* (Madrid, 1915; Granada, 1990), donde Mahoma no figura ni en los índices. Semejante "pilar del Islam" se merecía una monografía, aunque no fuera exhaustiva, ni tan ambiciosa como la tesis doctoral de Filología Románica, defendida en la Universidad de Oviedo, el 28 de junio de 1989, por Toribio Fuente Cornejo, *Poesía religiosa aljamiado-morisca (Poemas en alabanza de Al.lah, Muhammad y de la religión islámica. Otros textos complementarios)*, en muchos aspectos paralela al libro de Consuelo López-Morillas [resumen publicado por el Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo, 1989, 16 pp.]. La fe en "Muhámmad, el Profeta y Enviado de Dios" es un elemento fundamental de la fe e identidad religiosa de esta minoría hispánica, al igual que el Corán, del que se conservan unos 70 fragmentos aljamiados (C. López-Morillas, *The Qur'ân...*, p. 14).

En este tema islamológico, puede afirmarse que el libro de la prof. López-Morillas es una excelente presentación de este campo de la cultura de los musulmanes hispánicos del XV-XVII. En los límites que se ha asignado –es un libro y no una tesis doctoral exhaustiva–, constituye una excelente monografía, rigurosa y exacta, científicamente.

"En la edición de estas narraciones de la vida de Mahoma" la transcriptora sigue "aproximadamente, el orden cronológico de ésta, extrayendo y combinando fragmentos de los varios Mss." (p.24). La selección de los fragmentos está hecha con muy buen criterio, el de la importancia respectiva de los episodios de esa biografía

para la religiosidad de los musulmanes –y no necesariamente para los historiadores modernos–. Es la presentación de una hagiografía piadosa y modélica, no un estudio histórico sobre el personaje. Se trata del "Mahoma de la fe" musulmana, no del "Mahoma de la historia" universal. El tema de la importancia de Mahoma en la fe musulmana está muy bien justificado, aunque brevemente, en la introducción. Sólo se presenta ese papel nuclear en los textos narrativos, evidentemente, y no en los ritos y devociones (ver material en Longás) o en los cantos y poemas (ver textos de Fuente Cornejo).

Todo estudio, por completo que sea, como lo es éste de la prof. López-Morillas, puede tener deficiencias bibliográficas, aunque no pretenda la exhaustividad. Se pueden señalar algunas publicaciones ausentes en este libro, por su importancia en el tema de los estudios españoles sobre Mahoma y en el de las traducciones hispanas del Corán (además de la ya indicada tesis de la Dra. Wilhelmina Wagner).

El conjunto de las traducciones hispanas del Corán y de los principales estudios en castellano sobre Mahoma, desde la Edad Media hasta la actualidad, ha sido presentado en esta misma revista por Luis-Fernando Bernabé Pons y Míkel de Epalza, «Novedades bibliográficas sobre el Corán y Mahoma», *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes*, Alicante, 5, 1988, 235-240. Por primera vez se estudian en él las traducciones modernas del texto sagrado y sus ediciones. Su consulta hubiera enriquecido la ya rica bibliografía de la Dra. López-Morillas.

A nivel más general, cualquier estudio sobre Mahoma y las fuentes más clásicas de su biografía (explicado p. 31) no puede prescindir de la importante obra bibliográfica de Munawar Ahmad Anees and Alia N. Athar, *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages* (London-New York, Mansell Publishing Limited, 1986, 371 pp.; segunda edición, muy ampliada, que recoge más de 3.000 títulos). A pesar de sus deficiencias en temas hispánicos (apuntadas en el antes mencionado artículo bibliográfico de Bernabé y Epalza), creo que podría haberse citado, para orientación del lector que quiera ampliar sus conocimientos en los temas mahométicos presentados en este libro.

A nivel de los textos hispanos de mudéjares y moriscos sobre Mahoma y, en particular, del "Libro de las Luces", tampoco se menciona la edición de José Antonio Lasarte López, *Poemas de Mohamad Rabadan. Canto de las lunas. Día del Juicio. Discurso de la luz. Los nombres de Dios* (Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, Colección Estudios y Monografías, 17, 1991, 344 pp.), aunque Consuelo López-Morillas menciona la obra de este morisco (p. 27) y edita fragmentos de otras traducciones hispanas de la obra original, el "Libro de las Luces" de Abu-l-Hasan Ibn-Abdállah Al-Bakri (ver pp. 26-27, 61 y 183). Debo añadir a su excelente presentación de esta obra (pp. 26-27) –como lo hice a María Luisa Lugo, que preparaba una tesis doctoral sobre el "Libro de las Luces" en español ("*Kitâb al-anwâr*"), en la Universidad de Puerto Rico– que el morisco exiliado Ibn-Abd-ir-Rafí utilizó esta obra en la primera parte de su libro en árabe *Kitâb al-anwâr an-nabawiyya fi âbâ' jayr al-barriyya*, en defensa de la nobleza de origen mahométicо de los chorfas o xerifes de Al-Ándalus, origen que se discutía a los andalusíes entre los chorfas de Túnez, cuando la expulsión de los moriscos y consecuente instalación en Túnez, en el siglo XVII (ver extractos e índice publicados en árabe por A. Turki y traducidos al francés en M. de Epalza - R. Petit, *Receuil d'études sur les Moriscos Andalous*

en Tunisie, Madrid, 1973, pp. 113-125). Esta obra del morisco exiliado es un testimonio más del éxito del "Libro de las Luces" entre los mudéjares y moriscos, como fuente y expresión de su devoción a Mahoma, tal y como lo presenta López-Morillas.

Entre los textos hispánicos sobre el Profeta del Islam, también podría haber citado la importante edición de L. F. Bernabé, *El cántico islámico del morisco hispano-tunecino Taybili* (Zaragoza, 1988, 275 pp.). Sobre el famoso "Libro de la Escala" de Mahoma y sus versiones aljamiado-moriscas (excelentemente presentadas pp. 29-30), no sólo es importante la obra de E. Cerulli de 1949 (p. 29), sino sobre todo el volumen complementario de 1972 (que no la reimpresión, p. 149), que corrige y amplifica el alcance de la difusión en Europa del célebre relato islámico del viaje ultraterreno del profeta (ver reproducción de las conclusiones de este volumen en *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes*, Alicante, 6, 1989, 197-205).

Entre los estudios en castellano sobre Mahoma, quiero añadir un análisis lingüístico y teológico, con traducción, de la letanía de los 200 "Nombres del Profeta (*asmà an-nabî*)", primer estudio en lengua europea sobre este texto devocional, de gran devoción en el Islam occidental, a partir de la difusión del manual del marroquí Al-Chazuli, *Dalâ'il al-jayrât* (Míkel de Epalza, "Los Nombres del Profeta en la teología musulmana", *Miscelánea Comillas*, Madrid, 32, 1975, 149-203; *Encuentro Islamo-Cristiano*, Madrid, 59-60, 1977, 18 pp.)

3. *Aspectos lingüísticos*. No voy a criticar aquí el estudio lingüístico que la prof. López-Morillas hace, describiendo algunos fenómenos propios de estos textos (pp. 38-57). Mis observaciones afectan al "sistema de transliteración", que sigue "por norma general, los principios de transliteración del alfabeto árabe introducidos recientemente en la Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca...y produce un texto cuya ortografía se asemeja en lo esencial a la del español de los siglos XV y XVI, época en que se compusieron la mayoría de los escritos aljamiados" (p. 35). De todas formas, López-Morillas propone algunas innovaciones, para hacer más asequible su texto, basándose, con buen criterio, en sus conocimientos filológicos, que llama "mis instintos de romanista y arabista" (p. 36).

Esos criterios me parecen –ella y los colegas que siguen las normas del CLEAM, en especial, me admitirán al menos la buena intención y cierta competencia en la crítica– insuficientes, en la transliteración y en la modernización de esos textos en español con escritura árabe.

Al publicar y hacer, por tanto, más accesible estos textos musulmanes hispanos al lector moderno, la prof. López-Morillas se ha encontrado con un problema que afecta a casi todos los meritorios esfuerzos de edición de textos "aljamiado-moriscos" y que creo hay que plantear crudamente: cómo editar en escritura latina moderna textos hispanos escritos en grafía árabe.

El dilema está entre la conservación de la grafía original de los textos aljamiados con una transliteración que los hace extrañísimos y de durísima lectura para el lector moderno (muchísimo más que cualquier texto de su tiempo, del XV-XVII), o hispanizar decididamente la grafía u ortografía del texto, priorizando la obra sobre su grafía medieval. La edición de la filóloga norteamericana se queda también a medio camino: su transcripción es una "reconstrucción" del texto de grafía árabe (con modernizaciones evidentes, como la acentuación, puntuación, ortografía...), pero mantiene por otra parte unas fidelidades innecesarias al texto gráfico árabe original, que lo hacen difícil-

mente legible. Ejemplo emblemático: ¿por qué mantener la transcripción arabística de las dos consonantes del verbo *dixo* ("dijo" actual), cada vez que aparece, cuando es palabra que tiene claramente una conocida grafía *dixo* en el español de la época? Esos dos signos consonánticos del arabismo clásico, que ella pone –y que yo mismo no puedo poner en un programa de ordenador normal– sólo son comprensibles por conocedores, aunque sea someramente, del alfabeto árabe y del valor fonético de sus letras en árabe, adaptado al castellano-aragonés del XV-XVII. Por tanto aclárese en una nota y no se complique con esos signos la lectura de una edición de texto moderna en español.

En breve, mi propuesta de "edición" de textos españoles en escritura árabe es que se transcriban y no se transliteren, en el español del siglo XX, dejando entre paréntesis o entre corchetes, intercalados en el texto o en notas, algunas transliteraciones que requieran explicación (en bastardilla y con un sistema de transcripción del árabe, o hasta conservándolo en escritura original árabe), o las explicaciones semánticas de los arcaísmos, u otras advertencias linguísticas. Lo mismo podría decirse de los nombres propios. Por ejemplo: Amina [*Âmina*] y su suegro Abdu-l-Mutálib [ver índice onomástico].

También habría que precisar el mencionado criterio del Índice léxico sobre lo que son "todas las voces que difieran del castellano moderno en su fonología, morfología, o significado". Tres ejemplos:

1. Cuando el texto dice (p. 73) "estaba con sus hijos y ermanos en la casa de Makka rogando y pregonando", el verbo [rogar] y algunos de sus derivados extraños figuran en el índice (p. 176), pero no [pregonar], que en castellano moderno es verbo que pide complemento de objeto y por tanto difiere del uso también extraño que hace de él el texto morisco del XV-XVII.

2. "¿De dó a ubido esta luz y fermosura y graçia?" (p. 69) moderniza los "y", añade acento ortográfico al "dó", pero mantiene los arcaísmos de la ç de "gracia" o la falta de h de "ha", y no explica el difícil "ubido", que no aparece en el índice léxico.

3. La crasis "porquera" (p. 71) es una modernización de la transliteración de la grafía árabe, pero no se ve razón de no poner ya claramente "porque era", advirtiendo en nota de la crasis, si se cree significativo este fenómeno del sistema gráfico árabe del manuscrito.

Una modernización ortográfica completa y las correspondientes notas explicativas –más de las que ya hay– hubieran clarificado el texto, facilitando su lectura.

Este y los anteriores sistemas de transcripción (de Galmés, de Kontzi, de Viguera...) se quedan en mitad de camino, sin ser en realidad transliteración del texto español en grafía árabe, ni ser tampoco un texto español en escritura latina, legible por los no-arabistas.

La finalidad de esta reforma es hacer más asequible el texto al lector moderno, hispanista o islamólogo, y no sólo al arabista, a quien se pueden explicar los fenómenos lingüísticos de su especialidad en capítulos específicos de los estudios previos, como lo hace Consuelo López-Morillas (pp. 38-57).

Es un problema grave, que tienen que plantearse los que febrilmente están editando textos "aljamiados". La transcripción literal –sin "modernizaciones"– puede ser útil para ellos, porque facilita sus lecturas, pero alejan la lectura de estos textos de

los musulmanes hispanos del XV-XVII de todo lector no-arabista. Los pobres mudéjares y moriscos y sus textos corren el riesgo de pasar del ghetto en que vivieron, en la sociedad cristiana, al ghetto de los arabistas-aljamiadistas, en la sociedad actual. Todos tenemos interés en evitarles esa situación.

4. *Una sugerencia, para una investigación futura sobre la etimología del nombre de Mahoma en las lenguas románicas.*

La doble competencia de la prof. Consuelo López-Morillas, tanto en islamología, sobre la creencia islámica en Mahoma, como en linguística árabe-hispánica, me permite sugerirle un tema de investigación a caballo entre esos dos campos, sobre la etimología del nombre del Profeta del Islam en las lenguas románicas. Tiene competencia manifiesta para resolver definitivamente ese enigma filológico.

Algunos arabistas y romanistas han advertido la anomalía que supone llamar al profeta *Muhammad* con la alteración vocálica de *Mahoma* (castellano), *Mafumet* (catalán), *Mafoma* (portugués), *Mahom, Mahomet* (francés), *Maometto* (italiano). Fernando de la Granja, en la revista *Al-Andalus* (Madrid-Granada, XXXIII/1, 1968, 231-240) recogía diversas opiniones y textos sobre el tema, reconociendo que sus notas requerían "un estudio más a fondo sobre los problemas que estas páginas plantean más que resuelven" (p. 238). Pero nadie ha estudiado –que yo sepa– este problema islamológico y lingüístico árabe-románico en el ámbito y en los textos específicos de los mudéjares y moriscos, musulmanes lingüísticamente hispanizados y rodeados de cristianos [he expuesto también mi hipótesis de solución, como nota en mi artículo en este volumen 12 (1995) de *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*].

Creo que puede hallarse una solución a este enigma filológico partiendo de tres elementos presentados en el material del prof. F. de la Granja:

1°. Señalar que, de todas las variantes vocálicas del nombre coránico de *Muhammad*, las lenguas románicas han escogido sólo una: la de la alternancia vocálica de las dos primeras sílabas: del u-a clásico original al a-u de *Mahoma* u otros apelativos románicos. Por tanto habría que concentrarse en el binomio de las dos vocales y no sólo en las variantes de cada una por separado, como lo han hecho hasta ahora los estudiosos árabes y los investigadores europeos.

2. Separar claramente el problema del nombre del Profeta del Islam, siempre transcrito de la misma forma en las lenguas románicas, de los nombres propios de varones musulmanes que también utilizan ese nombre, con numerosas variantes en los diversos pueblos musulmanes. Ambas apelaciones antroponímicas tendrán sus relaciones mutuas, pero conviene estudiarlas específicamente.

3. Buscar la solución no sólo desde el punto de vista filológico, fonético o de lingüística árabe-románica en general, sino en la línea islamológica de los textos de Ibn-Ardún (m.1584) y Al-Wanxarixi (m.1508), traídos respectivamente por G.S. Colin y F. de la Granja, y de la *Fatwa* de Al-Mágrawi (1504), en mi artículo de este volumen de *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*. Los tres textos terminan su dictamen sobre el problema lingüístico del nombre de Muhámmad/Mahoma con una consideración islamológica: la causa de estas mutaciones vocálicas específicas para designar al profeta se debería a una forma de respeto especial hacia él, frente a posibles usos degradados, al aplicarse a musulmanes que llevan ese nombre.

A esas tres consideraciones, y basándome en Al-Mágrawi, añadiría una hipótesis islamológica clave, para las lenguas románicas: los propios musulmanes harían esa alteración cuando hablaban de Muhámmad ante los cristianos, para preservar su santo nombre de posibles usos blasfematorios por parte de éstos ("...obedecen tal vez a una alteración para preservar el nombre del Profeta...", traduce F. de la Granja el texto aducido por Al-Wanxarixi, aunque éste no especifique que se trata de relaciones con los cristianos, como lo hace Al-Mágrawi). Evidentemente, todas las lenguas románicas mencionadas, por ser vecinas de los musulmanes mediterráneos –más que otras lenguas germánicas o anglo-sajonas, que no usan actualmente esa alternancia vocálica– pudieron verse afectadas por esa forma de defensa del nombre del profeta, utilizando la referida alternancia vocálica. Aunque esta hipótesis filológica tiene que situar el fenómeno antes del período mudéjar-morisco, es curioso observar también que los tres textos más explícitos, por ahora, sobre esta motivación musulmana de alteración del nombre de Muhámmad sean del siglo XVI, en el que más peligro tenían los musulmanes de la Península Ibérica no sólo de oír que los cristianos blasfemaran de su Profeta, sino de que les obligaran a ellos mismos a hacerlo, como prueba de su conversión –forzosa– al cristianismo.

Esta hipótesis sobre el origen del nombre románico de Muhámmad tiene muchas complejidades, según las lenguas, según los países y, sobre todo, según la época. Pero no estaría de más que se planteara en el campo específico de la creencia de los musulmanes hispanos, en sus textos y en su habla, en la sociedad cristiana y romancehablante, que tan bien ha mostrado conocer la profesora de la Universidad de Indiana.

Conclusión. Las largas reflexiones presentadas en esta reseña no quieren ser sólo críticas, evidentemente, sino una muestra del aprecio por este importante libro, muy bien estructurado y muy serio, que enriquece sustancialmente los estudios sobre mudéjares y moriscos.

De todas formas, la profesora de la Universidad de Bloomington, Indiana, ha logrado en gran parte su empeño de "haber presentado un contexto histórico y cultural suficiente para que todo lector disfrute de estas narraciones" (p. 31).

Míkel DE EPALZA

LEDESMA, M.ª Luisa, *Vidas mudéjares*, Zaragoza, ed. Mira Editores, 1994, 103 pp.

El quehacer del historiador normalmente se limita al acopio, ordenamiento, sistematización e interpretación de los más diversos datos. Con ellos se reconstruyen lenta y trabajosamente los aspectos más elementales del edificio histórico, se proyecta una perspectiva de lo que fueron unas relaciones sociales, se llega a mostrar cómo estaba constituido y cómo se imponía el derecho de una comunidad o estado, cómo fue la economía, la numismática ... de una comunidad, en un espacio y en un tiempo.

Esta labor de acopio de datos, comúnmente larga y penosa, la mayor parte de las ocasiones es monótona, y sólo la curiosidad o el interés (también la necesidad) del investigador alientan ese trabajo duro (a veces además, caro, ingrato, ...). Al final todos apreciamos el mayor o menor avance que supone el fruto de su trabajo y la panorámica que nos presenta su estudio sobre el objeto inicial de interés.

En ese proceso de búsqueda y acopio de material en algunas ocasiones (generalmente pocas) la curiosidad del investigador se ve ampliamente recompensada, bien por el hallazgo de datos o noticias de importancia, como porque de modo más grato se encuentran detalles, cuitas, hechos curiosos, pendencias, personajes raros, felices expresiones, sucesos maravillosos, detalles inverosímiles, se leen mentiras descaradas, narraciones novelescas, picardías ingeniosas, inteligencias o soluciones envidiables, etc. Y es que en el pasado, como en el presente, generalmente la realidad supera a la ficción.

En estos casos el quehacer se relaja y nos dejamos llevar plácidamente a lo largo del escrito. Al final, ese hecho o lectura que nos llamó la atención si interesa al estudio que pretendemos, pasa a ser un dato más del acopio general, y si no interesa, queda en la memoria (generalmente por poco tiempo) como una simple anécdota.

Pero el caso es que estos personajes raros, estos hechos o narraciones inverosímiles también forma(ro)n parte de la realidad, ayer y hoy, y en muy pocas ocasiones alcanzan protagonismo en la investigación de los historiadores. Generalmente su singularidad se relega (no sin un cierto menosprecio rechazable) al ámbito de lo literario. Por no ser una realidad cuantificable o socialmente significativa no son considerados material "historiable".

Por ello cuando encontramos una obra del cariz de las *Vidas mudéjares* de la profesora Ledesma, en que se reclama esa singularidad, hallamos un saludable contrapunto. La profesora Ledesma presenta cuatro documentos por los que la vista del lector corre plácida y ligera (tropezando de vez en cuando en algún término del castellano medieval, aunque suelen ser aclarados por la editora de los textos). Se trata de cuatro documentos que refieren cuatro historias diferentes. Todos ellos con los mudéjares como protagonistas, activos o pasivos. Si no fuera porque se incluye el texto originario, indicándose su procedencia, podría pensarse que son narraciones históricas, hoy tan en boga. Pero no, en estos casos las historias –en minúsculas– son el eje de la obra, dejando de ser meros datos sobre los que pudiera basarse un estudio sobre la producción y metodología de la cerámica mudéjar aragonesa, las relaciones de esta comunidad con sus autoridades, o con la vecina sociedad cristiana, etc.

María Luisa Ledesma, de sobra conocida por su quehacer docente e investigador, especialista en el período medieval aragonés y en sus fueros y cartas de población, investigadora de las órdenes militares en Aragón (en especial en la del Temple y del Hospital) y en temas de historia de la comunidad mudéjar aragonesa, en esta obra ha escogido cuatro de estas historias inverosímiles con que los archivos o las obras históricas premian en ocasiones la curiosidad del estudioso. Y digo "premian" a tenor del carácter monótono y monocorde de la mayor parte de la documentación medieval.

Consta la obra de una breve introducción explicativa de la autora en que se presenta lo que motivó su realización: "Acostumbrados a la frialdad de los documentos contractuales, cartas de población, listas fiscales, etc., por el contrario, allí oímos a los

mudéjares; aun cuando sea a través del relato de un copista cristiano. Son a manera de registros de voces, que nos hablan de sus aspiraciones, sus quejas, su picaresca, su indefensión...". De estos documentos judiciales ha seleccionado y transcrito cuatro, a los que ha dado un título de presentación de su contenido. Por otro lado, la estructura de los cuatro consiste en una amplia presentación, del texto y sobre todo de su temática, y un *Aporte Documental* en que se edita el documento. En este punto hay que destacar que se haya indicado el significado de cada palabra o giro medieval aragonés de difícil inteligencia; el método es especialmente útil: se ha colocado a la izquierda una pequeña columna aclaratoria de estos términos, con lo que en seguida hallamos apuntado su significado y no hay que interrumpir la lectura para acudir a un lejano glosario.

Cada historia es de diferente extensión y cariz. La primera, "El ollero loco" (pp. 9-31), trata de un ceramista mudéjar originario de Almonacid. Cuenta la historia de un pobre ollero que, posiblemente afectado de saturnismo (a causa del plomo comúnmente utilizado para confeccionar los vedríos de las cerámicas), tiene una crisis y roba un cobertor a un herrero musulmán de Epila y se echa al monte; allí hace lo propio con el asno de un cristiano, al cual hiere para quitárselo; este criado llama al "apellido" en su ayuda, y como resultado el pobre enajenado es detenido y ahorcado en la plaza de Epila, de acuerdo con la leyes vigentes. El documento surge ante la inquisición legal hecha por el merino de Aragón para recabar información sobre la licitud del hecho. Aprovecha esto la editora para repasar el estatuto del enajenado o "loco" en el derecho medieval aragonés y en la medicina de la época, y para aportar una serie de datos colaterales que enriquecen la visión de los hechos.

El segundo documento lo titula "El motín de la cárcel" (pp. 33-56) y refiere un motín de los musulmanes de Daroca habido en el año 1308. Se inicia con el encarcelamiento de 22 miembros de la aljama que se habían negado a pagar una contribución extraordinaria al monarca. A partir de entonces se da pie a un auténtico sainete: las mujeres procuran llevar a los encarcelados unos alimentos que suben en ollas y en unos manteles desde debajo de la cárcel, mientras que Guillem de Marsiella, portero del rey, que se apercibe, se lía a estacazos con las viandas; ello provoca un revuelo que acaba cuando llegan refuerzos cristianos a la llamada de apellido del portero; estos refuerzos encuentran a cuatro mudéjares con cuchillos y armados, por lo que se comienzan pesquisas legales para ver de aclarar los hechos y delimitar la afrenta realizada al portero; que si los otros comenzaron primero, que si estaba beodo el portero o quiso culpársele injustamente de ello, etc., vemos pasar un cuadro de la vida cotidiana, con un transfondo profundamente injusto, pero con un aspecto cómico indudable.

"La conversa Ursula, de nuevo Fátima" (pp. 57-62) era una "fembra pública" o "puta sabida" según la terminología de la época, que fue denunciada por uno de sus hombres "ex agareno" de haberse convertido al Cristianismo con el nombre de Ursula. El denunciante, un agricultor de la localidad de Fuentes que había vivido con ella, fue a recabar informes de su padre a Valencia, quien le confirmó la conversión de la musulmana. Presa en el castillo de Almonacid, se fugó del mismo vestida de hombre "porque el alcaide la quiso tomar", y huyó, ya que se exponía a la pena de la hoguera. Ello, porque como denunciaron sus antiguos amigos, vivía en Urrea de Jalón como musulmana, y era, por tanto, relapsa.

Finalmente, "Juan de Granada, moro de Alfajarín" (villa cercana a Zaragoza; pp. 63-103) es la narración más larga. Era el antes llamado Mahoma Joffre un relapso bautizado por dos veces y cuya vida se desenvolvió en el mundo de la picaresca: salió de su

pueblo natal a los 12-13 años, hacia Valencia, donde se bautizó y partió con unas tropas a hacer la guerra contra Granada; desertó y se allegó como musulmán hacia esta ciudad, vagando por el reino y viviendo de su habilidad en tocar el "tamborino". Huye de Granada y torna nuevamente a ella; tras la toma de la ciudad por los Reyes Católicos es nuevamente bautizado como Juan de Granada, sirve cuatro años como peón al calatravo Juan de Angulo y regresa nuevamente a su pueblo natal aragonés, donde los musulmanes le notan unas costumbres muy cristianas, por lo que, tras vagar errante por varias morerías del Jalón pidiendo limosna, parte a vivir a Zaragoza. Allí es reconocido como relapso y llevado ante la Inquisición, que lo condena a muerte. Este largo documento es aprovechado para mostrarnos la vida de la ciudad de Zaragoza.

La compilación de este tipo de "microhistorias" (como las llama la profesora Ledesma) no supone un género nuevo dentro de la medievalística, aunque sí la estructura de su presentación. De hecho, por no citar sino el más cercano a nosotros, el profesor Juan Torres Fontes ha frecuentado este género con profusión, aunque de diferente modo. Él se encargó de publicar en su monumental *C.O.D.O.M.* la diferente documentación –por épocas o reinados– y luego fue glosando en su memorable serie, bajo el epígrafe común de «Murcia Medieval. Testimonio documental», en la revista *Mvrgetana*, los más diversos y pintorescos aspectos de esta gran cantidad de documentación. En este caso los fue tratando según sus temas: los judíos, los mudéjares, la frontera murciano-granadina y sus habitantes, los caminos, los pecados capitales, etc.[1].

Se trata más que de crestomatías comentadas de ventanas a una realidad que si no fuera por estos personajes pintorescos aparecería monocorde. Estos documentos, motivados por hechos que se salen de la normalidad, son los que ponen cara a unos mudéjares que conocemos fiscalmente, o por sus producciones artísticas, pero que de este modo se presentan en su plena dimensión humana.

Para acabar, hubiéramos deseado que la profesora Ledesma hubiera publicado más documentos de interés, de similar o diverso cariz, que la obra fuera más amplia. Al mismo tiempo, notamos la ausencia de un índice general que ayude a su manejo.

* * *

Post scriptum: Ofrecemos como postrero homenaje estas breves notas sobre uno de sus últimos estudios, escritas bastante antes de conocer la triste noticia de su viaje definitivo. Unimos nuestro sentir al de los muchos que lamentan la pérdida de una de las investigadoras que más hicieron por el conocimiento de la historia medieval aragonesa. Como toda pérdida definitiva es irreparable, aunque siempre queda la fecunda obra de quien tan bien trabajó, y tanto ayudó a que se trabajara.

Francisco FRANCO SÁNCHEZ

1. Juan TORRES FONTES, «Estampas de la vida murciana en el reinado de los Reyes Católicos», *Mvrgetana*, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 11, 1958, pp. 29-59; «Murcia Medieval. Testimonio documental», *Mvrgetana*, nº. 52, 1978, pp. 77-95; «Murcia Medieval. Testimonio documental. IV», *Mvrgetana*, nº. 55, 1979, pp. 93-117; «Murcia Medieval. Testimonio documental. VI. La frontera, sus hombres y sus instituciones», *Mvrgetana*, nº. 57, 1980, pp. 71-116; «Murcia Medieval. Testimonio documental. VII. Las obras de misericordia», *Mvrgetana*, nº. 58, 1980, pp. 60-89; «Murcia Medieval. Testimonio documental. VIII. Los mudéjares», *Mvrgetana*, nº. 59, 1980, pp. 115-158; «Murcia Medieval. Testimonio documental. Los judíos», *Mvrgetana*, nº. 68, 1985, pp. 79-130. Luego éstos y otros artículos de la serie fueron recogidos como libro en un volumen titulado *Estampas medievales*, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1988, 527 pp.

MEYERSON, Mark D., *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel, entre la coexistència i la croada*, València, Edicions Alfons el Magnànim (Col·lecció Politècnica, 56), 1994, 493 pp.

El libro es la traducción catalana de esta interesante obra, ya conocida en su versión original inglesa (*The muslims of Valencia in the age of Fernando and Isabel: between coexistence and crusade*, Berkeley, ed. University of California Press, 1991, IX + 372 pp.). En el caso que nos ocupa se trata de una traducción del texto original, despojada de los Índices –siempre útiles– que la obra inglesa tiene al final, además se ha cambiado la ubicación del Glosario del final al principio del libro, y añadido un Prólogo del reconocido decano de los medievalistas estadounidenses, el P.R.I. Burns.

Respecto a la calidad de la traducción, es bastante notable, con la excepción de algunas máculas. El que se hayan normalizado en la grafía catalana moderna los nombres de persona y topónimos (empleados en su forma castellana en la obra original inglesa) es, hasta cierto punto, lógico, pero no lo es, en modo alguno, la modernización de las citas textuales y de la lengua de la documentación; esto, si ya es una traición al original, lo es más si se trata de un libro de historia medieval. Además, se priva con ello a esta traducción catalana de la posibilidad de ser fuente fiable para estudios lingüístico-históricos[2]. De igual modo, las transcripciones de palabras y nombres árabes, tan cuidadas en el original inglés, han sido traducidas con desigual criterio y descuido[1]. En cuanto a este último aspecto, la transcripción al catalán de los nombres en árabe es una línea de investigación aplicada ya iniciada en 1984 en esta Universidad de Alicante y sus aportaciones hoy son admitidas por el Institut d'Estudis Catalans; por ello no se puede aducir la falta de un sistema o una línea coherente para la transcripción de los nombres árabes al catalán[3].

Pero dejemos lo formal y vayamos al contenido de la obra de Mark D. Meyerson. En el Prólogo del P. Burns se resalta el gran caudal de estudios que en los últimos tiempos ha concitado la comunidad mudéjar valenciana, la cual, por otro lado, es la más numerosa y la mejor documentada de la península. Estos estudios han sido editados en buena parte en la sección específica de la revista *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes*, o acopiados en su "Sección Bibliográfica". El propio profesor Burns resalta la necesidad de una obra de conjunto sobre los musulmanes de la Valencia del XV, tarea que resuelve positivamente el presente trabajo de M.D. Meyerson.

La obra se presenta como una reconstrucción narrativa y analítica de la última sociedad mudéjar y se advierte su sólido fundamento documental, aunque el valioso Anexo en que debíamos hallar la importante documentación en la que se basa el es-

1. A pesar de decir el traductor que ha sido asesorado por un arabista encontramos errores como poner "salāt"/salado –p. 81–, "salāri" –83, 84...–, por sus homónimos catalanes; muchas /ī / que se deslizan indebida e inopinadamente por el texto, o la caída de la *'ayn* cuando es una / c / en superíndice, produciendo *casabiyya, bint al-camm*, etc.

2. Ver pág. 688, nota 1.

3. De la *Reunió Tècnica* que tuvo lugar en la Universidad de Alicante los días 27-28 de octubre de 1986, salió una propuesta publicada en la revista *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes*, Alicante, nº. 5, 1988, pp. 11-30, la cual fue aprobada y asumida con posterioridad por el Institut d'Estudis Catalans: «Proposició sobre els sistemes de transliteració i transcripció de mots àrabs al català», *Documents de la Secció Filológica, I*, Barcelona, 1990, pp. 141-158.

tudio, por mor de exigencias editoriales –según parece– quedará para algún volumen próximo.

El libro está estructurado en una introducción y seis capítulos temáticos. En la "Introducció" explica la ambivalencia de los dos términos del título; "coexistencia" y "cruzada". Coexistencia, como vida conjunta de intercambio cultural entre cristianos, musulmanes y judíos en los reinos cristianos de la España medieval, mientras que cruzada como guerra religiosa destinada a arrebatarle los territorios al infiel que los usurpó. Los dos términos coinciden a lo largo de los siglos, y tanto éstos, como otros conceptos (*ŷihād, ŷizya, ḏimma/ḏimmī*), son explicados como motores de actitudes y relaciones, en la sociedad islámica en que surgen, y en la sociedad cristiana que los asume modificándolos.

El estudio se centra en la minoría mudéjar del reino de Valencia durante el reinado del rey Fernando II (1479-1516, aunque tenga por límite temporal el 1503), ya que mientras los judíos, conversos y mudéjares de la Corona de Castila han concitado la atención de los investigadores, no así los mudéjares de la corona catalano-aragonesa (a excepción de algunos estudios, que analiza); justifica el que se haya centrado en el reino de Valencia (que contaba con la población musulmana más numerosa –30% del total–, más que Aragón –20%– o Cataluña –2%–) porque su población y situación privilegiada cara a las relaciones mediterráneas con otros países musulmanes o con el Reino de Granada acabará pesando especialmente en las decisiones del rey Fernando.

En el capítulo primero, titulado "Ferran II i els mudèjars: El manteniment de la tradició" se anuncian las ideas básicas que se desarrollarán a lo largo del libro. Afirma que Fernando no tenía ningún plan para transformar la sociedad religiosamente plural de la península en un estado católico totalitario. Para hallar un hilo conductor a su política cara a las minorías (establecimiento de la Inquisición, expulsión de los judíos, conversión o expulsión de los musulmanes de Granada y Castilla y sanción de su continuidad en el reino de Aragón) analiza el problema que representaban los conversos judíos como elementos desestabilizadores y contaminantes de los cristianos, ante lo cual se opta por su expulsión de España. Este mismo problema no se presentará de nuevo hasta el 1502, en que se obliga a los musulmanes castellanos a convertirse al cristianismo. El punto en común entre la política llevada a cabo con judíos y mudéjares lo encuentra en el momento posterior a su conversión forzada; desde entonces tanto los Reyes Católicos, como sus sucesores aplicarán la misma política: bautismo forzado, conversión y expulsión.

Para Meyerson, Fernando tuvo siempre la intención de conservar el mudejarismo en sus reinos; de hecho no vio la necesidad de cambiar en ningún sentido la tradición secular de protección de los mudéjares por parte de la corona (a cambio, eso sí, de que ésta recibiera la mayor parte de los beneficios). Ni siquiera la confrontación con los estados islámicos tradicionales desvió al rey Fernando de esta política protectora. Por más que los mudéjares apoyaran a corsarios o magrebíes, sus actividades subversivas –según concluye– no fueron tan serias como para llegar a socavar esta tradición.

A continuación analiza la demografía mudéjar y la escala del funcionariado mediante la que el rey ejercía su poder efectivo. Diferencia también entre la vida y derechos de los mudéjares que vivían en aljamas de señorío y los de realengo, enunciando

los problemas que el estatuto más favorable de las segundas propiciaba. Con la conquista de Granada se extendió el estatuto de mudéjares a una gran cantidad de población, reproduciéndose el modelo existente. Como consecuencia de ello se apunta la emigración fuera del reino (una parte de ella, escasa, va a parar a la corona de Aragón, aunque la mayoría con destino al Mágreb). Jurídicamente, cada comunidad mudéjar poseía unos derechos, expresados en múltiples privilegios –obtenidos de los reyes en época de la conquista–; la tarea del rey era a menudo confirmar esos derechos, generalmente frente a exacciones señoriales o del fisco. De este modo, mediante la confirmación de prerrogativas locales de las aljamas, se convierte el rey en obligado defensor de los derechos de los mudéjares, pero, por otro lado, siempre serán gentes de segundo rango (por ser musulmanes en tierra cristiana). El sistema estaba enfocado cara a proteger a esta población económicamente tan rentable para el reino, cuya tributación se hacía indispensable para las arcas reales y municipales, lo cual era motivo de muy frecuentes disputas.

Por otro lado, la posición de fuerza respecto a las aljamas de muchos funcionarios reales o eclesiásticos fue también motivo de numerosas quejas; en este sentido Meyerson llama la atención sobre el hecho de que el rey Fernando mantuviera a los funcionarios reales y bayles que cometían frecuentes injusticias contra los musulmanes, motivo por el cual cree que no se ha de hablar de una protección general de la corona cara a sus vasallos mudéjares, sino de la corrección de algunos problemas, generalmente relativos a la propiedad, como medio de evitar revueltas.

La postura de Fernando cara al islam mudéjar fue menos militante y más práctica que la de Isabel, ya que se preocupó del poblamiento de las aljamas cara a una regular obtención de rentas, dejando de lado medios como la cruzada e Inquisición para el momento en que no pudo por menos de introducirla. Les concede el derecho fundamental a practicar el islam libremente, dejándoles sus mezquitas, aunque no la demostración pública de culto; en este sentido aporta numerosos ejemplos de esta restricción, que tenía su origen en la ofensa que el oir la llamada a la oración o la mera presencia de los minaretes producía entre los vecinos cristianos o en las autoridades eclesiásticas. Por ello afirma que Fernando favorece la estricta separación de los cultos cristiano e islámico y la separación de las dos comunidades; para ello ordena el cambio de residencia a mudéjares (como los de Tarazona, que trabajaban o vivían entre cristianos), o el que los musulmanes debían vestir de modo diferente a los cristianos y no convivir con ellos. Cuando se hace necesaria la separación –segun Meyerson– es porque las fuentes indican una relativa convivencia entre las dos comunidades.

Finalmente, se apunta la diferencia entre la concepción de Isabel de Castilla, más religiosa y favorable a la conversión forzosa de los musulmanes y la de Fernando de Aragón, más respetuosa y favorable a la conversión voluntaria. Aunque en otros aspectos coincidieran ambos, este punto es esencial diferencia que muestra cuán diferentes convicciones animaban al rey aragonés; hace por ello una diferenciación entre los dos reinos, para acabar indicando la inexistencia de una homogeneidad en cuanto a la política religiosa en ambos. De hecho, Fernando desaprobó los métodos de Cisneros en Granada y procuró que no ocurriera tal forzamiento en sus reinos, poniendo coto a los más rigurosos (entre ellos a los inquisidores). La Inquisición se instalará en Aragón como medio de control de los nuevos conversos al cristianismo,

y Meyerson reencuentra nuevamente el proceso paralelo al de los judíos –ya expresado– que acabará por conducir a su inexorable expulsión de la Península.

El segundo capítulo "La guerra contra el islam i els mudèjars de casa" analiza la postura de los musulmanes valencianos, sus relaciones exteriores y cómo influyeron los acontecimientos externos (expansión turca, guerra de Granada) e internos (imposición de la Inquisición) en el devenir de sus relaciones con el mundo exterior al reino, bien con Granada, Castilla, o bien con la emigración al Mágreb. Estos son los ejes de un denso y bien documentado capítulo. Frente a la creencia en un creciente aumento de la hostilidad cristiana frente a mudéjares y judíos (como consecuencia de las diversas crisis, y especialmente de la Peste Negra) demuestra Meyerson que esta animadversión en el Levante hispano es más bien cíclica, y así, frente a la más difícil vida de los mudéjares castellanos, en el Levante, a finales del s. XV hallamos una sociedad musulmana estable y privilegiada, próspera, con una clase alta de creciente riqueza y otra baja inmobilizada por la pobreza.

La amenaza constante del turco y el corsarismo en las costas explican esa cíclica violencia. Por ello analiza la importancia que la expansión turca tuvo en la vida de las costas mediterráneas, especialmente en la mentalidad de temor de los cristianos frente a este nuevo y desconocido poder naval. Como consecuencia se obliga al desarme de las poblaciones mudéjares del reino y se les prohíbe el acceso a las fortalezas, aplicándose también un estricto control de las armas. Esto explica la alianza con el mameluco Qa'it Bey y el que en 1488 se enviaran un barco de trigo a Egipto; pero será una breve alianza de dos años, tras los que el sultán mameluco se alía con el turco. Los nazaríes granadinos no dudan en despachar emisarios al sultán, para contarle su situación; lo mismo hacen también los mudéjares, informándole de la necesidad urgente del apoyo turco a Granada. En todo caso, el rey parecía estar seguro de que el apoyo de los mudéjares a Granada era más fomal que real; lo cual se cumple durante la guerra de Granada. Solamente impone una serie de medidas restrictivas de sus viajes, que serán cumplidas.

Resalta la confianza real en la permanente viabilidad del mudejarismo, motivo por el que sus actuaciones fueron generalmente atemperadas. Tampoco las cruzadas y luchas castellanas contra Granada y el Mágreb cambian radicalmente las líneas principales de relación de Valencia con el Mágreb, que seguirán tan buenas como antes; a pesar de la frecuencia con que se prodigaban fenómenos de piratería y corsarismo magrebí o de la facilidad con que los mudéjares, valiéndose de barcas propias, daban el salto a la orilla de enfrente.

La población musulmana valenciana más que propensa al levantamiento, se dedicó a librar del cautiverio y a paliar en lo posible las penas de sus correligionarios. Es más difícil conocer el sentir de sus vecinos cristianos. La documentación habla de la animosidad que fomentaba el éxito personal de algunas familias mudéjares. Ante la continua predicación de la cruzada contra el infiel, también se hace difícil diferenciar el de allende el mar del vecino, motivo con que justifican asaltos a morerías (Valencia, 1455; Germaníes, 1521) o su exclusión de los gremios de artesanos, entre otras persecuciones domésticas, cuyas causas se analizan, así como también la introducción de la Inquisición en la Corona catalano-aragonesa, y el temor y resistencia de los mudéjares a sus actuaciones, manifestado en su apoyo al corsarismo durante las crisis de los años 1500-1503.

En el capítulo tercero, "Burocràcia i vida econòmica mudèjar", se analiza la vida institucional de los mudéjares, que se desarrollaba en la aljama. Se repasan los cargos, deteniéndose en el análisis de las noticias sobre sus representantes más notables y sobre el funcionamiento de los mismos en las más importanes aljamas del reino (Valencia, Xàtiva, Alzira). Se presenta una panorámica de la vida económica y de los medios por los cuales estas aljamas obtenían sus ingresos: agricultura no solamente desde el punto de vista económico, sino como modo de vida (al estar estrechamente ligados a diferentes modos de tenencia de la tierra), la ganadería especulativa y apicultura, y las diferentes artesanías (sobre las que los gremios cristianos ejercían un monopolio teñido de exclusividad religiosa); se aporta gran número de datos sobre el comercio en época de Fernando el Católico, que continúa como la actividad más importante del reino, especialmente por el volumen económico del intercambio con el Mágreb, y por el comercio interior, de gran trascendencencia económica, tanto por ser gran parte del mismo de bienes comestibles de uso interior, como por el tráfico y la arriería, de los que se encargaban mayoritariamente (dado sus conocimientos de los caminos y sus relaciones con otros mudéjares).

Por su parte, en el capítulo siguiente "La tributació dels mudèjars", surge como extensión específica del anterior. Numerosas tablas de datos nos informan de esta tributación, aportándonos elementos informativos y comparativos de la tributación directa de los vasallos mudéjares tanto al rey, como a sus señores locales. Como consecuencia de la caída demográfica del s. XIV, el número de contribuyentes mudéjares había decaído regularmente desde la segunda mtad del s. XIV. Durante el reinado de Fernando no eran sino el 30 % de la población total del reino. De ellos pagaban impuestos al Rey el 10 %, y el 90 % restante a los señores locales.

Se repasan las noticias sobre los impuestos de la capital valenciana, Alzira, Xàtiva, Castelló de la Plana, Morvedre, y sobre las diferentes obligaciones impositivas, tales como la capitación del besant (que equipara a la *ŷizya*), los impuestos sobre servicios públicos (arrendamientos de carnicerías, la alhóndiga musulmana, del cargo del alguacil de la morería de los baños públicos, hornos de pan mudéjares, molinos, etc.), y de otros colectivos como la cena, o más personales, como las herencias, peajes, aranceles, junto a otros impuestos extraordinarios. Llama la atención no sólo el completo panorama presentado, sino lo novedoso y estructurado de sus datos. Por contra, no hay apenas detalles sobre las cuentas señoriales como estas de los libros de cuentas de los bayles reales, por lo que no se puede completar o extrapolar este panorama que ofrecen las aljamas reales.

En el penúltimo capítulo "Els mudèjars i la administració de justícia" se revisan las diferencias y concepciones de los sistemas judiciales cristiano e islámico de la Xara (*ŝarīᶜa*), aportando un largo listado de los representantes de cargos judiciales y el procedimiento judicial teórico para los musulmanes, ya que en la realidad acabaron siendo juzgados los casos criminales por tribunales cristianos, a excepción de los previstos por la *sunna*, que eran juzgados por el cadí, aunque no faltaron problemas de competencias, generalmente resueltos a favor de la intervención de la justicia cristiana. Se repasan litigios civiles, también repartidos entre los dos tipos de tribunales, y se indica que únicamente en los litigios familiares mudéjares no intervenían los tribunales cristianos. Se analiza la función y personalidad de los cadíes y alfaquíes.

Se analizan los problemas derivados de la presencia de musulmanes ante los tribunales cristianos, desde el punto de vista jurisdiccional, y se repasan las noticias

que informan sobre los procedimientos más comunes, deteniéndose en la descripción de los actos criminales en que había miembros de las dos comunidades implicadas.

Finalmente, el capítulo sexto, sobre "Conflicte i solidaritat en la societat mudèjar", analiza los problemas consecuencia de la identidad cultural islámica de los mudéjares valencianos, y sus peculiaridades culturales. Eran una comunidad –en su opinión– mayoritariamente áraboparlante como lengua exclusiva, a tenor de la documentación que aduce[4]. Como causas de las tensiones sociales entre mudéjares se citan las conversiones al cristianismo, o una hipotética huella de memoria tribal que busca en los frecuentes odios familiares entre mudéjares (aunque no llega a aportar razones convincentes para esto, ya que mezcla la endogamia con el linaje y rencores hereditarios). Se presenta la endogamia tradicional y los problemas derivados, como la violencia, pero en este caso la documentación aducida aporta un panorama quizás demasiado enfocado en sentido unívoco. Pensamos que en estos aspectos no se pueden extrapolar conclusiones, ya que los ejemplos aducidos también podrían haber ocurrido entre cristianos, y no serían un fenómeno social exclusivo mudéjar la posesión del honor, o las pugnas económicas. En este caso la documentación judicial posiblemente ha condicionado en sentido unívoco sus conclusiones en este aspecto sociofamiliar. Acaba analizando los diversos y múltiples lazos de solidaridad islámica entre los mudéjares.

El panorama que nos ofrece la obra es multiforme, puesto que no sólo se reduce a unos temas concretos. No se trata de una aportación parcial o puntual sobre ciertos aspectos del reinado, sino que estamos ante un estudio de síntesis de lo que se nos presenta como una larga investigación. Son las conclusiones, por tanto, las que se desgranan en las cerca de quinientas páginas de que consta el libro. Por ello, muchos aspectos de detalle quedan subsumidos dentro de las tesis generales defendidas y ya expresadas. De este modo, en sus seis capítulos se exploran múltiples aspectos de la vida cotidiana de los mudéjares valencianos: desde el estudio de su demografía al de la red de alfaquíes y sus funciones, el matrimonio, los odios familiares, los cautivamientos y la piratería hasta los médicos mudéjares o la artesanía del papel en Xàtiva (hace tiempo se pensaba que dejó de existir en época mudéjar).

Diferencia Meyerson entre el mudejarismo de los ss. XIII y XV, y el de los ss. XIV y XVI, en continua situación de catástrofe. Encuentra los musulmanes más integrados en la sociedad dominante, aunque sin que esta "convivencia" sea el equivalente de la "tolerancia" tal y como hoy ésta se entiende. Según su análisis, la tradición de protección real a los mudéjares se incardinaba con un interés local, puesto que las poblaciones de artesanos, mercaderes o campesinos cristianos también mantuvieron unas relaciones relativamente buenas con esos vecinos musulmanes, y participaron ellos así de la prosperidad económica general del s. XV valenciano. Pero esta estabilidad llevaba en sí ya algunos elementos de ruptura: durante el reinado de Fernando II de Aragón se vieron frecuentemente en el centro de disputas señoriales o urbanas, y ello redundó en una serie de represalias contra ellos, siendo la revuelta de las Germanías (1519-1522) el cénit de estos problemas esporádicos.

4. En este caso quizás exagera el desconocimiento de la lengua romance. Compárese con los datos de Luis F. BERNABÉ PONS, «Mudéjares valencianos viajan a Granada», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº. 9, 1992, pp. 151-155

Se trata igualmente de una notable contribución a los estudios sobre la política de Fernando e Isabel, entendiendo como tal las respuestas coyunturales dadas a problemas como las relaciones con el reino de Granada o la solución al creciente poder naval turco. Tras la caída de Granada, el mudejarismo valenciano pudo entrar en el caos, a instancia de unas poblaciones cristianas enaltecidas con ello y deseosas de su conversión, pero –arguye Meyerson– eso no se produjo por la deliberada práctica promudéjar de Fernando de Aragón, en contraste con la de Isabel de Castilla. Esta actitud se ha de entender por la propia situación de Valencia (como una zona urbana y comercial, íntimamente ligada al comercio internacional con los países musulmanes mediterráneos) y la pragmática actitud del propio rey. En consecuencia, los mudéjares valencianos permanecieron inactivos durante las guerras.

Dentro de la escuela americana de estudiosos de la historia medieval peninsular, el prof. M.D. Meyerson, discípulo de la prestigiosa escuela hispanista de Jocelynn Hillgart (de Toronto), ha realizado una gran aportación, tanto al panorama de los estudios mudéjares valencianos, como al de la historiografía sobre Fernando de Aragón. En ambos frentes, esta obra se puede considerar una notable aportación, punto de encuentro y referencia obligados.

Francisco FRANCO SÁNCHEZ

BURNS, Robert Ignatius, *El Regne Croat de València. Un país de frontera al segle XIII*, València, ed. Tres i Quatre (Biblioteca d'Estudis: Investigacions, 17), 1993, 797 pp.

El Regne Croat de València es una de las últimas traducciones de la obra de este excelente investigador americano, que publica originalmente en inglés. Es el postrero eslabón de la serie de libros suyos que comenzó a traducir y editar la Editorial Tres i Quatre, a la que luego se unieron otros entes editoriales. Así, la mayor parte de su producción puede encontrarse ya traducida al catalán o al castellano. Ello redunda no sólo en una mayor facilidad de comprensión –algo secundario para un investigador de talla internacional–, sino en la mayor accesibilidad a unas obras que cabe calificar, sin duda, como pilares básicos para la comprensión de los fenómenos ulteriores a la conquista del Šarq al-Andalus musulmán (que los conquistadores denominaron Reino de Valencia), ya convertido en una sociedad mudéjar, y para analizar los sucesos históricos, sociales o económicos que ocurrieron en el período mudéjar posterior a la misma.

La obra sigue a otras anteriores, que traemos a colación porque en todas ellas se aprecia una clara unidad temática, una solidez no mermada por la fragmentación temática o la circunstancia de publicarse en varios libros independientes. Es precisamente esa idea de conjunto, esa "fotografía fija", coherente, lo que luego se analizará.

Entre estas obras hay que citar, siguiendo el orden editorial de sus traducciones al catalán:

Jaume I i es valencians del segle XIII. Pròleg de Joan Fuster, València, ed. Tres i Quatre (Biblioteca d'Estudis i Investigacions, 3), 1981, 348 pp. Se recogen siete artículos diversos que, centrados en la figura de Jaume I, repasan diferentes ámbitos de su personalidad y actuación cara a la nueva comunidad mudéjar: desde un profundo análisis de su vida espiritual, al derecho canónico de la Reconquista, a la relación y mentalidad real respecto a los judíos, el problema de los asaltos a las morerías en el s. XIII, el del bilingüismo árabe-catalán de mudéjares y cristianos, y el análisis de la vida en la villa medieval de Ontinyent y su relación con las revueltas de Al-Azraq.

Colonialisme medieval. Explotació postcroada de la València islàmica, València, ed. Tres i Quatre (Biblioteca d'Estudis i Investigacions, 9), 1987, 485 pp. (ed. original en inglés: *Medieval Colonialism*, Princeton (New Jersey), ed. Princeton University Press, 1975). En ella se analiza lo que denomina como "economía de cruzada", especialmene desde el punto de vista de los impuestos e ingresos diversos que la sociedad conquistadora impone. En base a una abundante documentación se recopilan y ordenan los abundantes datos que aporta sobre la vida económica: desde la moneda a los ingresos reales o señoriales los gravámenes familiares y colectivos de la aljama musulmana, los impuestos eclesiásticos, deteniéndose finalmente en los recaudadores de impuestos.

L'Islam sota els croats. Supervivència colonial en segle XIII al Regne de València. Volum I, València, ed. Tres i Quatre (Biblioteca d'Estudis i Investigacions, 15), 1990, 398 pp.; y *Volum II*, València, ed. Tres i Quatre (Biblioteca d'Estudis i Investigacions, 16), 1990, 264 pp. (ed. original en inglés: *Islam under The Crusaders*, Princeton (New Jersey), ed. Princeton University Press, 1973). Aporta aquí la visión enmarcadora de la realidad de los mudéjares valencianos. Suponemos que por motivos de coste editorial se ha dividido la obra original en dos volúmenes; en la primera de sus tres partes se analiza el medio físico y la geografía humana en que se desarrolla la vida de los mudéjares valencianos y se revisa de modo genérico el marco histórico y social que marca el fenómeno mudéjar. En la segunda parte se habla más específicamente del medio jurídico y religioso, desde las mismas cláusulas de su rendición (motivos, negociación y tratado), hasta el mundo jurídico alternativo islámico y sus estructuras, desde la conquista. Se completa con una amplia tercera parte –ya en el vol. II– dedicada al medio político y militar propio de las aljamas, en que se repasan y analizan los datos que han perdurado sobre sus élites militares y religiosas.

Finalmente, aunque no se halle en la misma serie editorial, hay que hacer obligada mención de la traducción al catalán de la edición original en inglés *Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia. The Registered Charters of its Conqueror Jaume I (1257-1256)* (Princeton, Princeton University Press, 1985, 274 pp.) bajo el título de *Societat i documentació en el regne croat de València. Diplomatari del regne croat de València* (València, ed. Universitat / Generalitat Valenciana, 1988, 365 pp.). En ésta se recoge y comenta gran parte de la documentación que se utiliza y analiza en las obras precedentes, pero que no fue posible, por extensión y volumen, incluir en sus apéndices documentales.

Sus aportaciones no acaban en las antedichas obras (citamos sólo las vertidas al catalán, de la misma colección que la reseñada), sino que se extiende a una vasta producción plurilingüe, entre las que, además de numerosos artículos, hay que citar otros libros, junto a recopilación de estudios, y a obras de participación miscelánea.

En las mencionadas, como elemento de conjunto hay que citar la más que buena, la excelente traducción de Joan F. Mira, con particular cuidado en las transcripciones árabes, con inclusión en varios casos de Anexos Documentales, y con unos cuidados Índices en todos ellos. Este aspecto formal es esencial: por el acceso directo a una documentación que el autor proporciona y por la herramienta indispensable que suponen los índices onomástico y toponímico cara a una búsqueda selectiva de datos o para la confrontación de ideas, documentación, etc. Ambos elementos multiplican la eficacia de cualquier obra, al permitir su lectura no ya sólo secuencialmente, sino también en planos diversos y aleatorios, y también la hacen asequible a intereses científicos más heterogéneos[1]. Para acabar con los aspectos formales, reseñar el esmero editorial en la estética de la colección, de corte clásico y tapa dura, siendo una obra manejable y cuidada.

* * *

El Regne Croat de València se estructura en dos Prólogos, el original inglés y otro específico para la traducción catalana; en este segundo se recogen algunas reseñas elogiosas que ha recibido la obra desde su publicación en inglés. En la introducción original de la obra se presenta ésta y se manifiesta la importancia vital de la conquista de Valencia para la Corona catalano-aragonesa y los cambios que genera esta circunstancia. El tema esencial del libro es el estudio del papel ideológico, social y económico jugado por la Iglesia en este proceso de conquista y en los asentamientos de primera época en el Reino de Valencia.

En el primero de sus dieciocho capítulos, "L'església i la frontera valenciana", profundiza en el espíritu de cruzada que animaba al clero y a todo el estado a la misma. Espíritu que trasciende al título de la propia obra y que será el hilo ideológico conductor de la misma. Analiza los instantes en que Jaume I entra en la ciudad, y las consecuencias de estos hechos para la misma; al igual que el proceso de conquista hasta llegar a la ciudad valentina, y los tratados con Castilla, revueltas de al-Azraq y mudéjar y los *Furs* como instrumento jurídico de conquista. Finalmente, la Iglesia desempeñó un papel esencial en la frontera, como instrumento para implantar una sociedad, y así "en medio siglo era ya, aunque aún frontera, una frontera cristiana, consolidada y confiada". Su papel económico (dineros de la cruzada) y el de las órdenes de caballería fueron también decisivos, aunque no menos que el "espíritu de cruzada": los "cruzados" conquistadores poseían el respaldo divino para sus conquistas, y sin esta mentalidad no pueden entenderse los hechos. Como bien analiza Burns, el "espíritu de cruzada" es esencial para comprender los milagros y la literatura histórica que rodea a los acontecimientos –como piedra angular de este espíritu–, éste da la clave para la comprensión de toda una época. Hay que señalar, no obstante, que la realidad se manifiesta más matizada y multiforme de lo que unas fuentes oficiales y bastante homogéneas nos indican.

1. Un ejemplo: la documentación recogida sobre mudéjares (de estas y de otras muchas obras medievalísticas) la hemos utilizado en los estudios sobre los arabismos del catalán que desde la perspectiva de la lingüística histórica se están llevando a cabo bajo la dirección de la Dra. María Jesús Rubiera en nuestro Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante. Sólo una cuidada transcripción de los documentos garantiza el buen fundamento de estos estudios.

En un segundo capítulo se analiza sectorial y parcialmente la Iglesia conquistadora, comenzando por su cúpula local: se aportan los abundantes datos conocidos sobre la catedral como eje de la diócesis y su relevancia litúrgica y ceremonial; el carácter del obispo, políticamente de primer orden, su papel judicial y administrativo, y finalmente el papel espiritual; se repasan los nombres de los obispos de Valencia, aportándose los datos conocidos de cada uno de ellos, junto a otros de los canónigos y dignidades de la catedral, enunciándose sus obligaciones y conflictos internos. El siguiente apartado, "Vecinos e intrusos", sigue en la línea del anterior, analizando las obligaciones del arzobispo metropolitano de Barcelona, y cómo su diócesis influirá profundamente en la de Valencia. Se describen consagraciones de iglesias y de la catedral, y la lucha entre las metropolitanas de Barcelona y Toledo por las diócesis que habrían de surgir en las nuevas tierras de conquista, las tensiones con la vecina de Tortosa por los límites territoriales, y las tormentosas relaciones con las vecinas diócesis de Segorbe, Tarragona o Zaragoza, no exentas de violencia e intrigas ante el papado.

Descendiendo a lo particular, se analiza en el capítulo cuarto la parroquia como centro cristianizador de primer orden en la frontera, formando todas ellas una red que "representaba el frente de combate" tanto desde el punto de vista religioso, como social. Así se repasa la vida de la parroquia y cómo afectaba a los cristianos y musulmanes, la estructura externa y la cristianización de las mezquitas, las rentas de las iglesias, su personal responsable, los recursos propios, o sus construcciones. Analiza también la actuación de la parroquia y su ministerio. Finalmente revisa con minuciosidad la distribución de las parroquias de las diócesis de Valencia y Segorbe.

Como dato cultural y social de relevancia hay que considerar el capítulo siguiente, en que trata sobre el sistema escolar en Valencia. Se desgranan datos sobre la universidad de Valencia (de origen papal, en 1245, aunque de efímera duración) y la de Lleida (de origen real y mayor importancia, por poseer más recursos), y aporta datos también sobre los estudios de Teología (en la catedral desde 1345). Da una panorámica sobre la educación secundaria en todo el reino, impartida por algunos maestros (clérigos, en ocasiones), que enseñaban los rudimentos del latín y gramática. Respecto a la alfabetización, indica Burns que no debía ser difícil de adquirir, generalmente por enseñanza de cualquier letrado o de cualquier convento que se aviniera a ello.

Dentro de la visión polimórfica que da de la Iglesia valenciana del siglo XIII, en el siguiente capítulo desgrana los datos conocidos sobre los pastores y su relación con el pueblo en la frontera valenciana. Sobre los primeros se aportan datos de su escasa cultura e irregular moral, repasándose conducta, vicios, absentismo, y otras actitudes irregulares, que son "filtradas" por Burns para mostrarnos cuál era lo que él considera norma general de actuación de un clero más dedicado a la pastoral de lo que los documentos parecen indicar. También se relacionan estrechamente con el mundo de la religión los testamentos, la legislación civil y eclesiástica, la de los gremios de artesanos de Valencia y sus cofradías religiosas, de los que se presenta una acertada panorámica.

La economía impregna todas las manifestaciones, también las relacionadas con la Iglesia; por ello se le dedica los siguientes capítulos. Era esencial para la implantación efectiva de la Iglesia la estabilización de la base económica, circunstancia de la que se encargó la Corona dotando a las nuevas diócesis de los medios necesarios para su subsistencia. Numerosos documentos giran en torno a las posesiones y a los nego-

cios económicos de las iglesias y catedral valencianas, ya que eran la primera potencia económica. Se repasan los arrendamientos de las propiedades de la Iglesia valenciana (especialmente de mezquitas y cementerios musulmanes), su recaudación y rentas, diezmos y lo que esto implicaba. La que bautiza guerra de los diezmos ocupa el siguiente apartado; como tal denomina a la lucha contra el fraude extendido a amplias capas de la población; mediante el acuerdo de 1268 se impone unas normas generales sobre los productos susceptibles del pago del diezmo, y será la Corona la encargada de su cumplimiento general, ya que era también beneficiaria de un tercio del mismo; a pesar de ello, no faltaron tensiones con los sucesivos obispos. A partir de entonces, se enumera la larga lucha por su aplicación y las circunstancias de su arrendamiento.

Las órdenes militares, como importantes instituciones eclesiástico-militares, tanto en la epoca de la conquista, como posteriormente, jugaron un importante papel. El papel en la frontera de las órdenes del Hospital, Temple, Calatrava, Santiago y Sant Jordi, Santo Sepulcro y Mercedarios u Hospitalarios son analizados con pormenor, presentándose un claro panorama de las actuaciones de esta variedad de órdenes, tanto en sus castillos como en sus posesiones.

A las mendicantes se dedica el capítulo siguiente. Como en el anterior, se repasan su importancia, vida cotidiana, posesiones y relevancia de sus órdenes, y el papel en la frontera frente a los musulmanes. Luego se enumeran noticias sobre los franciscanos, dominicos, hermanos de la penitencia, ermitaños de San Agustín, y los carmelitas, detallando sus actuaciones en los testamentos y donaciones, repasando sus figuras eximias y fundaciones en el Reino. No se acaba el análisis de las órdenes religiosas, pues sigue el mismo en el siguiente apartado, dedicado al papel de otras órdenes que estuvieron más en la primera línea de la frontera, especialmente de los cistercienses, con Poblet a la cabeza, y Benifassà, como su hijo predilecto (del que se aporta todo tipo de datos), y con Valldigna y Carlet más al sur. Los cartujos, la más estricta de las órdenes religiosas, también dejaron su huella documental, lo mismo que las monjas cistercienses. El caso de esta orden femenina le sirve para repasar el papel de la mujer y la religiosa en la sociedad fronteriza; especialmente de las nobles a las que se busca un buen retiro en un convento; entre ellas estaba la propia esposa del rey, Teresa Gil de Vidaure, que funda el monasterio de la Saïdia. Lo mismo puede decirse de las monjas franciscanas asentadas en Valencia desde el 1239, de las dominicas, magdalenas, agustinas y canónigas de San Agustín.

Los hospitales, como obra de caridad privada y pública de la iglesia en el s. XIII, ocupan un lugar de relevancia en la sociedad valenciana, ya que vienen a suplir en el terreno sanitario las deficiencias asistenciales que una medicina cara y privada imponía. Hospitales y hospicios, como instituciones de acogida a los pobres, necesitados, enfermos y transeúntes, son revisados a tenor de la documentación al respecto. Los testamentos son la fuente básica de datos, y en base a éstos reconstruye la actuación de los trinitarios, hospitalarios de Roncesvalles o de San Antonio y sus a veces difíciles relaciones con el resto del clero. Enuncia los datos acopiados sobre los hospitales de Valencia y del resto del reino: Vila Real, Segorbe, Sagunto, Xàtiva, etc. Dentro del mismo apartado se dedica atención al rescate de cautivos de manos de los musulmanes por los mercedarios, y el apoyo real a éstos.

La tensión con el vecino reino de Castilla por el control de los nuevos obispados en tierras de conquista del Reino de Valencia es analizada en el penúltimo capítulo.

Además de una muestra de nacionalismo, la corona catalano-aragonesa buscaba conservar el control sobre unos poderosos y ricos súbditos, como eran los obispos, y el control del clero de las diócesis. Los litigios promovidos por la voluntad del primado de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada para que, tras su conquista, se adjudicase la diócesis de Valencia a Toledo (cual fuera en época visigoda), supusieron serios quebrantos de cabeza a Jaume I en su deseo de controlar la diócesis de Valencia. Describe con detalle la querella judicial que acabó adjudicando a Tarragona la tutela sobre Valencia y su largo desarrollo jurídico.

En el capítulo final desarrolla la figura de Sant Vicent como el eje religioso que se empleó para aglutinar una ideología de cruzada, hablándose de su santuario, monasterio, hospicio y hospital. Su fundación se remonta popularmente a la generosidad del emperador Constantino el Grande, siendo Jaume I quien le dotó generosamente con una serie de construcciones y rentas para el monasterio y su hospital. Se repasan sus funciones y su financiación a base de donaciones y legados, así como otros datos conocidos sobre el mismo (cambios de la orden rectora, pleitos, etc.).

Acaba la obra con un capítulo dedicado a recoger unas conclusiones ya expuestas con anterioridad; un apéndice con 23 documentos; la vasta bibliografía empleada en la obra, y unos siempre útiles y necesarios índices onomástico y toponímico.

Se trata de una obra en la cual se nota que habla un profundo conocedor de la historia de la Iglesia y del derecho canónico, ya que la documentación empleada no es de fácil comprensión, y Burns la interpreta y logra transmitir su relevancia y significado de modo accesible al no iniciado. Es una parte importante de la historia de la Iglesia valenciana que, alejada de la perspectiva tradicional, se presenta como una historia social y globalizadora, siendo una obra modélica dentro de este tipo específico de historia.

En segundo lugar, hemos de resaltar la clara unidad con que la más variada y heterogénea documentación es utilizada, y cómo le imprime a ésta una homogeneidad ante el fin descriptivo o histórico buscado, aportando una visión de conjunto general, secuencialmente unitaria y homogénea. Relacionado con ello resaltamos igualmente su fantástica base documental, fruto –evidentemente– de largos años de investigaciones y sus sagaces interpretaciones, que consiguen aclarar puntos antes oscuros (como p. ej. el surgimiento de la diócesis de Valencia en el marco de la conquista del reino de Murcia, etc.). La coherencia documental global más su coherencia interpretativa producen la gran solidez y la unidad que posee toda la obra del P. Burns; cuando leemos este libro (o cualquiera de los otros suyos), hallamos un marchamo de autor, un estilo definido que envuelve al lector y le transportan amenamente a través de la farragosa y variada documentación que tuvo que utilizar el investigador americano. A ello hay que unir el coherente asesoramiento para la identificación de los términos que la documentación no esclarece, como los *raal/rahal* (que emparenta con el *corralum* de otros documentos, p. 298, 300 ...), u otros relativos al impuesto de la *sofra*, etc., siguiendo para ellos las interpretaciones aportadas por Mª. Jesús Rubiera y Míkel de Epalza –arabistas conocedores del origen árabe de estos nombres–, más que elaborando hipótesis en base a la propia documentación (la cual induce a otros investigadores a conclusiones irreales).

Pero su mayor mérito, a nuestro parecer, no es sólo esto, sino el haberse despegado del medievalismo tradicional, pegado al dato, positivista, y haber intentado no-

vedosas interpretaciones, haber aplicado conceptos aparentemente lejanos a la época para ayudar a comprender esos fenómenos estudiados. Nos encontramos así que conceptos cono "colonialismo medieval" (título de uno de sus libros), "explotación post-cruzada", o comparaciones con la conquista y colonización del "far-west" americano, se tornan sumamente esclarecedoras de los procesos históricos, por más que ello quizás haya redundado en que determinados sectores medievalísticos no hayan comprendido sus novedosas propuestas interpretativas, y otros las malinterpreten.

Francisco FRANCO SÁNCHEZ

L'expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos. Sant Carles de la Ràpita. 5-9 de desembre 1990, Barcelona, ed. Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1994, 418 pp. tabl.

En ocasiones me he preguntado si fruto de la imaginación de un novelista o de una reflexión rebuscada, podría plantearse un reto parejo al del estudio de los moriscos, bien sea en una novela o como objeto de la más compleja de las investigaciones: imaginar unas gentes que aparentemente no son lo que parecen, que se hacen pasar por cristianos pero son fervientes musulmanes en medio de la contrarreformista sociedad hispana, que tienen una producción literaria propia, que parece árabe, pero que tampoco lo es, que podría pensarse son una comunidad, pero manifiestan indudables peculiaridades y variaciones regionales que los particularizan, etc. Y que al final son expulsados y los supervivientes van a parar a unas sociedades magrebíes en las que ya sí son plenamente musulmanes; pero, en las que siguen conservando un punto de independencia y de "'aṣabiyya" hispana que los sigue diferenciando (tanto que hoy en muchos lugares del Mágreb siguen conservando la memoria de este origen "andalusí", buscando enraizarse con un pasado político glorioso peninsular).

Si se planteara un reto parejo pensaría el lector o contertulio que desvariaba la imaginación del propositor. Y es que la realidad supera a la ficción en multitud de ocasiones. De ahí lo apasionante de la investigación sobre temas moriscos. Por ello también estos estudios han sufrido una gran evolución, pareja a la propia de la mentalidad con que los estudiosos se han acercado a sujeto tan multiforme[1]. Si a este cambio en la mentalidad de los investigadores se le unen unas fuentes muy heterogéneas (que van desde registros notariales de Granada o de la multitud de lugares en que vivieron, hasta la documentación inquisitorial); se comprende por qué estos estudios concitan en sí las perspectivas más diversas: islamológica, de historia política, social, o historia económica, antropología (vestidos, comidas ...) o demografía, se ha analizado su producción escrita desde la perspectiva religiosa, o literaria castellana y árabe, etc.

1. Ver como referencia al respecto: Miguel Angel DE BUNES IBARRA: *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, ed. Cátedra, 1983, 166 pp.

Ante un panorama tan extenso y variado faltaba un estado de la cuestión que aportara una visión actualizada de tal diversidad, y el congreso celebrado en Sant Carles de la Ràpita (Tarragona) a instancias del Dr. Míkel de Epalza –avezado viajero por estas extensas regiones de la investigación– entre los días 5 y 9 de diciembre de 1990 (programa del mismo en las pp. 6-7)[2] supuso la puesta al día y acopio de nueva documentación e hipótesis para una disciplina de estudios que el propio Míkel de Epalza denomina como "moriscología", con el fin de identificar el objeto común de tal variedad de estudios.

No se tocaron todos los temas relativos a la moriscología sino que, como el título indica, el objetivo fue hacer avanzar los conocimientos sobre el hecho de la expulsión, los moriscos expulsados y lo que ocurrió tras este fenómeno tan traumático para todos. Por ello, el voluminoso ejemplar de estas Actas supone un estado de la cuestión verdaderamente notable y el avance de algunas importantes hipótesis[3]. Como detenernos en cada uno de los 43 trabajos presentados supondría exceder el espacio común para una reseña, remitimos a la propia obra para los detalles sobre cada uno de ellos y aportamos al final una relación de los mismos, a título informativo.

Como "Introducción" a las Actas, Míkel de Epalza presenta el estudio sobre los moriscos como una ciencia histórica, con unas características específicas y una etiqueta de "moriscología" definitoria. Más que una introducción es una revisión epistemológico-bibliográfica del estudio de los moriscos, que define como un campo o área científica específica: tanto por su objeto –los moriscos–, como por la metodología plural a que obliga su estudio. Tras esta definición y acotamiento, la encuadra en base a cinco ejes: las bibliografías y análisis de la producción científica; las principales líneas metodológicas de investigación; los encuentros científicos y otras publicaciones colectivas; los centros de investigación específicos y los centros de publicación específicos. En base a estos cinco ejes se presenta un panorama de estudios que constituye la referencia básica para quien quiera aproximarse a esta disciplina.

Tras este trabajo, el volumen se divide en los dos clásicos grupos de ponencias y comunicaciones. En el primero, a su vez, hay tres subepígrafes; se ha querido diferenciar entre las ponencias dedicadas a "los moriscos de España" (nº 2 al 9 de listado que sigue), "los moriscos fuera de España" (nº 10 a 14) y una serie de cinco "estudios generales" (nº 15 a 18). Entre todos más de 200 páginas de apretado texto. En el primero de los subapartados se desgranan los saberes respecto a unas poblaciones locales españolas y a las particularidades de cada una de ellas. Así Mª. T. Ferrer i Mallol estudia el éxodo de los mudéjares de las tierras conquistadas catalanas, aragonesas y

2. Hay que destacar positivamente el amplio respaldo económico-institucional logrado, modelo para otros propósitos investigadores, no obligadamente científico-técnicos. A resaltar los apoyos del Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita, que patrocinó el congreso, y el de la Generalitat de Catalunya, que se encagó de su publicación, pero en el listado de la p. 7 aparecen hasta 21 entidades, la mayoría privadas, que colaboraron para hacer posible congreso y Actas.

3. Este estado de la cuestión global ha sido realizado algún tiempo después por Míkel DE EPALZA: *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Editorial Mapfre S. A. (Col. El Mágreb, nº. 2), 1992, 312 pp. Ya como libro, más extenso y discursivo, por tanto, es una panorámica sobre los conocimientos que poseemos acerca de los moriscos en España y en las tierras a las que obligadamente hubieron de emigrar.

valencianas en el s. XIV (nº 2); no son ya los que se quedan, obligados a ser moriscos luego, sino los musulmanes que se van (en ocasiones en masa), los que son objeto de estudio en este caso.

Las dos ponencias siguientes (nº 3 y 4) están centradas geográficamente en el valle del Ebro. En la primera P. Ortega hace un estado de la cuestión y analiza la documentación del obispado de Tortosa en el s. XIV; en base a varios "capbreus" analiza la demografía y la distribución de las propiedades agrarias, repasando el estatuto personal de las poblaciones mudéjares locales y deteniéndose en especial en los impuestos. Pau Ferrer hace lo propio de los moriscos de la región; en base a cuatro encuestas informativas (1610-1615) sobre los cristianos nuevos, desgrana los resultados de las mismas, aportando un panorama bastante completo sobre las poblaciones de la zona del Ebro antes de la expulsión, eso sí, desde la visión que de ellos tenían sus convecinos cristianos. La penúltima de ellas, de 1612 se hace para recabar información acerca de los moriscos que no se fueron y sobre los que regresaron tras la expulsión, mientras que la última, de 1615, es un informe solicitado por el rey al propio obispo de Tortosa sobre la situación de los mismos. Gracias a esta documentación, a partir de estos cuatro puntos de vista tan diferentes, se fija su número, y se da una imagen bastante completa de los moriscos locales.

Gregorio Colás se centra seguidamente en el destino final de los patrimonios de los moriscos aragoneses tras su expulsión (nº 5). Análisis del problema desde el punto de vista económico, por tanto, de los problemas surgidos de la confiscación de sus bienes; unos bienes valorados en 1.145.000 reales, que son censados y catalogados por Agustín de Villanueva. Estudia la actuación de éste con detalle, aportando numerosos cuadros y un minucioso análisis de los datos y cifras, así como del destino de las haciendas incautadas, fudamentándose en una gran cantidad de documentación. En el mismo sentido del análisis económico de los efectos de la expulsión se mueve Manuel Ardit para estudiar los moriscos valencianos (nº 6); estudia la estructura de la propiedad en diversos lugares del Reino (Gandía, Nules, Alfarb, Bajo Segura, Elche, etc.), fijándose en las peculiaridades de la pequeña propiedad morisca y en los cambios de ésta tras la expulsión y el cambio de propietario subsiguiente.

Juan Bautista Vilar hace lo propio con Murcia y Orihuela (nº 7). Centrándose en especial en aspectos demográficos, fija numéricamente los cambios habidos tras el reasentamiento de los rebeldes granadinos de 1560 y aporta numerosos datos de su paso de camino por la región. Finalmente analiza la expulsión desde el puerto de Cartagena hacia Orán y sus trágicas consecuencias poblacionales y económicas, que hicieron perder un tercio de la población total del Reino de Murcia, la más activa económica y la más cualificada profesionalmente.

Los dos estudios siguientes se centran en los expulsados del Reino de Granada (nº 8 y 9). Manuel Espinar se fija en los "Aspectos rurales", analizando la estructura de la propiedad y sus características, y la evolución poblacional desde la conquista de Granada y sus Capitulaciones a la Guerra de Granada y la sublevación de 1568. Se presentan los aspectos más diversos, basados en abundante documentación y generalmente relacionados con la evolución de la actitud real y señorial para con los conquistados. Las tierras moriscas y el régimen fiscal son también abordados, al igual que el fenómeno de la expulsión lo es en base a los libros de apeos y repartimientos. Lo mismo hace Juan Abellán, con los "Aspectos urbanos", profundizando en aspec-

tos como los espacios urbanos, las viviendas y las dependencias (como corrales o almacenes), en base a documenación de todo el Reino de Granada, y especialmente de Belicena. Seguidamente analiza la repoblación y el urbanismo derivado de la misma, para concluir que las transformaciones urbanísticas generadas por la expulsión son prácticamente nulas.

En el segundo grupo de ponencias, se estudia la presencia de los expulsados en los lugares mediterráneos que los acogieron. L.P. Harvey (nº 10) repasa las relaciones internacionales de los moriscos, especialmente con el Egipto mameluco, y con Constantinopla y el Imperio otomano. Nacerreddine Saidouni (nº 11) se detiene a revisar la presencia morisca en la provincia de Argel, el papel de los "andalous" en la agricultura y regadíos, en la artesanía y manufacturas, en el comercio y en la vida social. Abdel-Hakim Gafsi (nº 12) hace lo propio con la documentación tunecina, analizando los aspectos que ofrece sobre la toponinia o la onomástica de los nuevos pobladores en relación a la agricultura, y especialmente con aquélla que habla de la dinamización económica de la agricultura intensiva de huerta y olivar introducido en la región de Tebourba, aportando documentación sobre su origen morisco y sobre las familias moriscas relacionadas con él.

Abdel-Rahim Abdel Rahman Abdel-Rahim (nº 13) expone un amplio panorama acerca de la presencia morisca en Egipto. Basándose en los documentos oficiales otomanos sobre matrimonios, trabajos y relaciones comerciales, jurídicos de pleitos y de herencias. Finalmente, Abdeljelil Temimi (nº 14) profundiza en su ponencia sobre la política del imperio Otomano de cara a la inserción de los moriscos en las lejanas tierras de Anatolia. En base a la vasta documentación empleada en los estudios precedentes, se amplía mucho el panorama de los conocimientos acerca de su presencia y relevancia en la sociedad y economía argelinas, tunecina, egipcia y otomana de los moriscos, en los ss. XVI al XVIII.

En el último de los subapartados de las ponencias, se desgranan cinco "Estudios generales". El primero, de Alvaro Galmés de Fuentes (nº 15) revisa una documentación acerca de los conversos que no siguieron el exilio, especialmente por ser clérigos, que tuvieron una notable relación con los místicos y "alumbrados" y otras élites intelectuales cristianas; revisa las diversas órdenes religiosas, sus personajes notables –San Juan de la Cruz, y otros– y su relación, cuando no ascendencia directa, con los moriscos, concluyendo que la espiritualidad española del Siglo de Oro es un producto más del mudejarismo. Antonio Vespertino (nº 16) seguidamente hace un repaso de "La literatura aljamiado-morisca del exilio", deteniéndose en las personalidades de Muhammad Rabadán, Ibrahim Taybili y otros. Por su parte, Farhat Dachraoui (nº 17) en su ponencia se detiene a analizar el estatuto jurídico de cristianos y judíos en el *Dār al-Islām*, y más importante, el estatuto de los musulmanes bajo autoridades cristianas (*Dār al-kufr*), estudiando en profundidad las dos conocidas *fatwàs* de al-Mazārr y de Al-Wanšarsī, que aunque excluyen la residencia de musulmanes bajo gobiernos cristianos, atenúan este rigorismo en casos determinados. La última de las ponencias, la de Djomaa Cheikha (nº 18) se fija en los ecos de la tragedia mudéjar y morisca en la literatura poética de los emigrados desde la Península Ibérica, desde la conquista cristiana hasta después de la expulsión en base a fragmentos de poesía escrita por emigrados, y también del romancero castellano.

Como no vamos a extendernos con las comunicaciones (otras 200 páginas más de texto), vamos a efectuar el repaso por grupos temáticos, destacando las que merecen

especial relevancia. En un primer grupo subrayamos las aportaciones para el conocimiento de las poblaciones locales de mudéjares (nº. 19 de Lleida) y de moriscos (nº 20 de Tortosa; nº 21, Ascó; Alfacs, nº. 22; Zaragoza, nº. 25; Vinaròs, nº 26; Castellón, nº 27; Gandía, nº 28; Elche, nº 29; Alpujarras, nº 30; Baza, nº 31; La Zubia, nº. 32; de Maracena, nº. 33; Valencia, nº 36; Marruecos, nº 37, 42; Túnez, nº 38; Libia, nº. 39; Serra d'Espadà, nº. 43; La Ràpita y Els Alfacs, nº 40. Sobre Els Alfacs, puerto por el que salieron los procedentes de Cataluña y Aragón, F. Carles habla de sus torres costeras, desde las que se vigiló el proceso (nº 22; nº 40), mientras que J. A. Gómez Sanjuán documenta la salida también por el puerto de Vinaròs de los moriscos expulsados (nº 26).

En uno segundo, pueden agruparse las comunicaciones que ponen su énfasis en estudios relacionados con la importancia económica de los moriscos (nº. 19 de Lleida), sus alquerías (La Zubia, nº. 32), o la trascendencia de los cambios económicos tras su partida, incluida la repoblación de sus tierras (nº. 27, de Castellón de la Plana; nº 28 en Gandía).

En un tercer grupo, los estudios que aportan nueva documentación para su conocimiento: nº 20 sobre los de Tortosa; visitas pastorales a Aragón (nº 24); documentación parroquial de Zaragoza (nº 25); sobre el adoctrinamiento de Fray Jorge de Benavides en las Alpujarras (nº. 30); estudios sobre Libros de Apeo (de La Zubia, nº. 32; de Maracena, nº. 33); sobre documentación archivística (sobre La Ràpita y Els Alfacs, nº. 40), y sobre la inquisitorial (Sierra de Espadán, nº. 43). Y en cuanto a la árabe y aljamiada: documento árabe de Ocaña (nº. 34): estudio de la *General Estoria* en base a los textos aljamiados (nº. 35), y de un manuscrito en caracteres latinos de un morisco expulsado en Túnez (nº. 38).

Sobre la conservación de la religión por parte de los moriscos, se habla de los de Ascó (nº 21), de los aragoneses (nº 24) o de un documento árabe de Ocaña (nº 34). Al igual que sobre su onomástica (de los de Baza, nº. 31), y su antroponimia (en Marruecos, nº 37).

Sobre otros aspectos sociales, se estudia el bandolerismo morisco (valenciano, nº 23), la demografía morisca (de Zaragoza, nº 25), los niños moriscos (de Elche, nº 29), los que se quedaron (de Elche, nº 29); la restauración de la milicias concejiles en Valencia (nº 36), o la sociolingüística de los moriscos expulsados (nº 41).

Hemos de hacer notar positivamente la presencia de dos útiles índices al final (de topónimos y de antropónimos) coordinados por Luis F. Bernabé. Éstos se convierten en muy útil herramienta cuando se busca algo muy concreto, se ha perdido la pista a lo que llevábamos, o simplemente se inquiere inespecíficamente. Ayudan siempre a efectuar otra mirada diferente a la puramente lineal que ofrece el índice general del libro; es la mirada oblicua, tan rápida y útil. Por ello siempre es de agradecer que alguien peche con tan ardua labor. Generalmente, la presencia de unos buenos índices supone el plus entre un buen libro y la cuidada edición que hace excelente a una obra. Es el caso del que nos hemos ocupado.

Como colofón, hemos de resaltar que la gran variedad de estudios centrados en la expulsión de los moriscos es lo que le confiere a las Actas de este Congreso el valor de ser hito referencial obligado para todo el que quiera consultar los variados aspectos desgranados con anterioridad; de este modo se alcanza con creces el objetivo de cualquier Congreso, que es hacer avanzar un paso la investigación y los conocimientos sobre el objeto del mismo.

RELACIÓN DE ESTUDIOS INCLUIDOS EN EL LIBRO

1. Míkel DE EPALZA: «La moriscología como ciencia histórica, en la actualidad» (pp. 9-15)

Ponencias

Los moriscos en España

2. Mª. Teresa FERRER I MALLOL: «L'emigració dels sarraïns residents en Catalunya, a Aragó i al País Valencià durant la baixa edad mitjana» (pp. 19-26)
3. Pascual ORTEGA: «Los sarracenos del Ebro catalán (pp. siglos XII-XV)» (pp. 27-41)
4. Pau FERRER: «Los moriscos de la ribera del Ebro. Las encuestas informativas (pp. 1610-1615)» (pp. 42-53)
5. Gregorio COLÁS LATORRE: «El patrimonio del morisco de realengo en Aragón y su destino» (pp. 54-71)
6. Manuel ARDIT LUCAS: «Els moriscos valencians. Una reflexió (parcialment) alternativa» (pp. 73-85)
7. Juan Bautista VILAR: «La expulsión de los moriscos del Reino de Murcia. Sus efectos demográficos y económicos sobre la región de origen» (pp. 86-95)
8. Manuel ESPINAR MORENO: «Los moriscos del Reino de Granada. Aspectos rurales» (pp. 96-118)
9. Juan ABELLÁN PÉREZ: «Los Moriscos del reino de Granada. Aspectos urbanos» (pp. 119-132)

Los moriscos fuera de España

10. Leonard Patrick HARVEY: «The Moriscos and their International Relations» (pp. 135-139)
11. Nacerreddine SAIDOUNI: «Les morisques dans la province d'Alger "Dar-es-Soltan" pendant les XVIe. et XVIIe. siècles. L'apport économique et social» (pp. 140-146)
12. Abdel-Hakim GAFSI: «Consequence de l'expulsion des "moriscos": la régénération de la culture des oliviers à Tebourba en 1726» (pp. 147-157)
13. Abdel-Rahim ABDEL RAHMAN ABDEL-RAHIM: «Al-Moriscos Settlement in Egypt throught the Religious Court Documents of the Ottoman Age» (pp. 158-163)
14. Abdeljelil TEMIMI: «Politique Ottomane face à l'implantation et à l'insertion des Morisques en Anatolie» (pp. 164-170)

Estudios generales

15. Alvaro GALMÉS DE FUENTES: «Los que se quedaron. Significado e influencia de los moriscos conversos que no siguieron el exilio» (pp. 173-182)
16. Antonio VESPERTINO RODRÍGUEZ: «La literatura aljamiado-morisca del exilio» (pp. 183-194)

17. Farhat DACHRAOUI: «Integration ou exclusion des minorités religieuses. La conception islamique traditionnelle» (pp. 195-203)
18. Djomaa CHEIKHA: «L'écho de la tragédie des mudéjars et des morisques dans la poésie andalouse» (pp. 204-215)

Comunicaciones

19. Josefa MUTGÉ I VIVES: «Els sarraïns de Lleida i la seva activitat» (pp. 219-224)
20. Josep MASSIP: «Els moriscs de Tortosa i la ribera d'Ebre a l'Arxiu de Tortosa» (pp. 225-234)
21. Carmel BIARNÉS: «Tres motius d'expulsió dels moriscos d'Ascó. La conservació de la sunna, els enfrontaments amb els de Flix i els deutes de la vila d'Ascó» (pp. 235-240)
22. Francesc CARLES I GUARDIA: «Les torres als Alfacs durant l'època de l'expulsió» (pp. 241-252)
23. Dolors BRAMON: «Del Principat estant: dos miracles montserratins sobre el bandolerisme morisc valencià» (pp. 253-258)
24. Juan Ramón ROYO GARCÍA: «Los moriscos aragoneses a través de las visitas pastorales» (pp. 259-262)
25. María Carmen ANSÓN CALVO: «Aportación al estudio de la expulsión de los moriscos de la ciudad de Zaragoza» (pp. 263-276)
26. José Antonio GÓMEZ SANJUÁN: «Por qué Vinaròs fue puerto de embarque morisco. 1609» (pp. 277-284)
27. Carmela DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ: «Algunos datos sobre la ocupación cristiana de tierras y bienes de moriscos después de la expulsión: Castellón de la Plana, 1614» (pp. 285-288)
28. Santiago LA PARRA LÓPEZ: «Los repobladores del ducado de Gandía tras la expulsión de los moriscos» (pp. 289-295)
29. Francisco Javier BROTONS GONZÁLVEZ: «Notas sobre la expulsión de los moriscos de Elche» (pp. 296-299)
30. María del Carmen CALERO PALACIOS: «Nuevos datos sobre el adoctrinamiento de los moriscos. Actuación de Fray Jorge Benavides en las Alpujarras» (pp. 300-304)
31. Juan MARTÍNEZ RUIZ: «La onomástica de las moriscas de Baza (Granada), según documentos inéditos (siglo XVI)» (pp. 305-313)
32. Manuel ESPINAR MORENO; Mª. Victoria GARCÍA ROMERA; Núria PORTÍ DURÁN: «La alquería de La Zubia: estructura y paisaje agrario según el libro de Apeo» (pp. 314-320)
33. Mª Dolores GUERRERO LAFUENTE; Mª Angustias ALVAREZ CASTILLO: «Bienes de cristianos viejos y habices en el Maracena morisco» (pp. 321-333)
34. Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO: «El hijo del diablo *al-Him ibn al-Him* (y dos más), en un documento árabe de Ocaña. Diablos y *ṭawāliq* en la tradición mudéjar y morisca» (pp. 334-342)

35. Juan Carlos BUSTO CORTINA: «Un episodio de la *General Estoria* y sus posibles fuentes árabes» (pp. 343-345)
36. Bernardo José GARCÍA GARCÍA: «La cuestión morisca y la restauración de la milicia (1595-1614)» (pp. 346-350)
37. Guillermo GOZALBES BUSTO: «Antroponimia morisca en Marruecos. Datos para su estudio» (pp. 351-360)
38. Ridha MAMI: «La obra de un morisco expulsado en Túnez» (pp. 361-368)
39. Eva LAPIEDRA: «Los moriscos en Libia» (pp. 369-371)
40. Valeri BOET: «La Ràpita i el seu port dels Alfacs: protagonistes d'una expulsió» (pp. 372-379)
41. Luis F. BERNABÉ PONS: «Sociolingüística de los moriscos expulsados: árabe, catalán, valenciano, castellano» (pp. 380-383)
42. Muhammad RAZŪQ: «Observaciones sobre la presencia de los moriscos en Marruecos» (pp. 384-387)
43. Magín ARROYAS SERRANO; Vicente GIL VERNET: «Revuelta y expulsión: los procesos inquisitoriales de los dirigentes moriscos de la sierra de Espadán en 1568» (pp. 388-392).

Francisco FRANCO SÁNCHEZ

Noticias

Sharq al-Andalus, 12 (1995), pp. 703-709

NOTICIAS

CENTRO DE ESTUDIOS MUDÉJARES

El Centro de Estudios Mudéjares es una entidad cultural promovida y patrocinada por la Diputación Provincial de Teruel, el Gobierno de Aragón, la Caja de Ahorros de la Inmaculada y el Ayuntamiento de Teruel, que tiene como finalidad desarrollar en toda su amplitud el mejor conocimiento del acervo mudéjar, tanto de la propia Comunidad Autónoma de Aragón como del resto de España.

El Centro de Estudios Mudéjares, aunque tiene personalidad jurídica propia, se configura como un centro adscrito al Instituto de Estudios Turolenses, y su funcionamiento se rige por unos estatutos y un reglamento aprobados en 1993.

Las actividades específicas del Centro son organizar cada tres años el Simposio Internacional de Mudejarismo, llevar a cumplimiento la serie "Estudios Mudéjares", estimular la investigación mediante la concesión de ayudas económicas, crear un Centro de Documentación mudejarista y organizar cursos de tercer ciclo en colaboración con la Universidad de Zaragoza.

AYUDAS A LA INVESTIGACIÓN

El Centro de Estudios Mudéjares ha ido concediendo, desde 1988, unas ayudas de 250.000 pesetas, para la investigación en temas mudéjares, con opción prioritaria para publicar el resultado de esos trabajos. Los trabajos beneficiados por esa ayuda han sido, hasta ahora, los siguientes:

1988 María del Carmen VEAS ARTESEROS (Universidad de Murcia)
La población mudéjar de Murcia durante la Baja Edad Media

Myriam Inmaculada FERNÁNDEZ JIMÉNEZ (Universidad de Sevilla)
Inventario de los documentos mudéjares existentes en el Archivo Ducal (Medinaceli) Casa de Pilatos de Sevilla

Pilar PÉREZ VIÑUALES (Universidad de Zaragoza)
Recogida de bibliografía sobre mudéjares y moriscos de la península ibérica

1989 María Pilar NAVARRO ECHEVERRÍA (Universidad de Zaragoza)
Inventario de las yeserías mudéjares en Aragón
Beatriz RUBIO TORRERO (Universidad de Zaragoza)
Inventario y catalogación de las techumbres mudéjares turolenses

1991 Carmen DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ (Universidad de Valencia)
Las morerías valencianas de realengo en los siglos bajomedievales
Blanca BASÁÑEZ (Institución Milá y Fontanals, CSIC, de Barcelona)
Catálogo documental sobre los moros de Aragón, según los registros de Cancillería Real

1992 Ana Reyes PACIOS LOZANO (Universidad Carlos III de Madrid)
Arquitectura y techumbres mudéjares: fuentes bibliográficas
María Luisa CONCEJO DÍEZ (Universidad Complutense de Madrid)
La decoración mudéjar en el arte burgalés

1993 Víctor Manuel GALÁN TENDERO (Universidad de Alicante)
Los mudéjares de Cocentaina en el tránsito de los siglos XIV al XV
María Inmaculada LARA SÁNCHEZ (Universidad de Granada)
La revuelta de los mudéjares granadinos (1499-1502)

1994 María Esperanza TORIBIO COMBARRO (Universidad Complutense de Madrid)
Vocabulario de términos fiscales mudéjares
Carlos PÉREZ MONTOYA (Universidad Complutense de Madrid)
La parroquia de Santo Tomé de Toledo

1995 Aurelia MARTÍN CASARES (Universidad de Granada)
La esclavitud en Granada en el siglo XVI
Pino VALERO CUADRA (Universidad de Bielefeld, Alemania)
Edición crítica del Recontamiento de la doncella Carcayona

1996 Amalia GARCÍA PEDRAZA
Los moriscos del Reino de Granada. Un estudio de su religiosidad desde las conversiones hasta su expulsión
Xabier CASSASES CANALS
A propósito de siete oraciones musulmanas

Cursos de Doctorado sobre mudéjares, moriscos y Arte mudéjar

En los meses de septiembre de 1994 y de 1995, se han celebrado Cursos de Doctorado de "Arte mudéjar", "La cerámica mudéjar", "Historia de los mudéjares" e "Historia de los moriscos", dirigidos respectivamente por los doctores G. M. Borrás Gualis, M. I. Álvaro Zamora, M. L. Ledesma Rubio y M. de Epalza Ferrer (otros profesores: Dres. A. Morales Martínez, M. Valdés Fernández, M.ª T. Pérez Higuera, B. Martínez Caviró, A. Pleguezuelo Hernández, N. Seseña Díez, J. Carrasco Pérez, M. González Jiménez, J. Hinojosa Montalvo, L. F. Bernabé Pons, J. M. Latorre Ciria, M.ª J. Rubiera Mata y B. Vincente). Tienen una estructura semanal de 20 horas cada uno (2 créditos), destinándose un día a la visita a monumentos y lugares de interés en Teruel y su provincia. Se celebran periódicamente en los dos años entre los simposios de mudejarismo, que tienen periodicidad trienal. Estos cursos, impartidos con el reconocimiento de las Universidades de Teruel, Zaragoza y Alicante, están abiertos a estudiantes e investigadores interesados por estos temas relacionados con los musulmanes hispanos y sus influencias culturales.

Revista oficial del Centro de Estudios Mudéjares

Dentro de las actividades del CEM durante este año 1995 destaca la conclusión de los trabajos del proyecto de acuerdo de coedición de la revista científica *Sharq-al Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, entre el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante y el Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses.

La revista pasa a ser el órgano científico oficial del Centro, con una temática centrada en la minoría musulmana dentro de la sociedad hispánica (mudéjares y moriscos) y sus descendientes en el exilio, así como en el arte mudéjar. Está compuesta por estudios de investigación, edición de documentos inéditos, reimpresión y traducción de trabajos importantes y poco accesibles, un apartado de novedades bibliográficas, noticias académicas y de investigación, especialmente de las actividades del CEM y un corpus iconográfico de arte mudéjar y de los mudéjares y moriscos.

La revista es una reconversión de la anterior *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, editada por el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, de la que han aparecido once números, y que transferirá al CEM todas las suscripciones e intercambios, para que éste se encargue de la distribución, además de responsabilizarse de la impresión.

El Comité de Redacción está formado por el Director del CEM y uno de los catedráticos fundadores, el Secretario General del CEM y un coordinador de la Universidad de Alicante y, a título personal, los actuales miembros doctores del Comité de Redacción de la revista en Alicante y algunos otros del Consejo Científico del CEM, cuyos integrantes son todos ellos miembros del Consejo Asesor de la revista. La dirección recae en el Director del CEM y en uno de los catedráticos fundadores.

PUBLICACIONES DEL CENTRO DE ESTUDIOS MUDÉJARES

Actas

Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo (1975), 1981, 542 págs. con 99 láms.

Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo (1981), 1982, 404 págs. con 49 láms. (agotado).

Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (1984), 1986, 706 págs. con 49 láms.

Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo (1987), 1990, 720 págs.

Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo (1990), 1991, 468 págs.

Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo (1993), 1996, 495 págs.

Serie "Estudios Mudéjares"

Gonzalo M. BORRÁS GUALIS, *El arte mudéjar*, 1990, 204 págs.

Ana Reyes PACIOS LOZANO, *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares 1857-1991*, 1993, 450 págs.

José HINOJOSA MONTALVO, *La morería de Elche en la Edad Media*, 1994, 196 págs.

María Luisa LEDESMA RUBIO, *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, 1996, 108 págs.

Revista Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos

(en colaboración con la Sección Departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante)

Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos vol. 12, 1995, 740 págs.

Otras publicaciones

Gonzalo M. BORRÁS GUALIS, *El arte mudéjar en Teruel y su provincia*. Cartilla Turolense Extra 3, 1989, 84 págs.

VV.AA., *Teruel mudéjar, patrimonio de la Humanidad*, Catálogo de la exposición, 1989, 50 págs.

Víctor LAHUERTA GUILLÉN, *Recortable de la torre de San Martín*, 1991.

María Luisa LEDESMA RUBIO, *Vidas Mudéjares*, 1994, 106 págs.

María Dolores AGUILAR, *Obra dispersa*, 1995, 784 págs.

Otras actividades del Centro de Estudios Mudéjares

Habitualmente se participa de forma activa en distintas Ferias del Libro, tanto en la Comunidad Autónoma de Aragón (Teruel, Zaragoza) como en el Salón Internacional LIBER celebrado en Madrid. Asimismo se ha intervenido regularmente en las Jornadas sobre Restauración-Conservación del Patrimonio Arquitectónico organizadas en Albarracín (Teruel) y se ha hecho donación de material bibliográfico y guiado visitas a los monumentos mudéjares de Teruel con motivo de Encuentros, Reuniones y otros actos.

El 22 de abril de 1994 se presentó el libro *Vidas mudéjares*, de la Dra. María Luisa Ledesma Rubio, Profesora Emérita de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza, por el Dr. Agustín Ubieto, del Departamento de Historia Medieval de esa Universidad. El libro ha sido co-editado por Mira Editores, Instituto de Estudios Turolenses y Gobierno General de Aragón. El acto tuvo lugar en la Biblioteca de Aragón, de Zaragoza.

Tesis doctoral de Yvette Cardaillac-Hermosilla

Yvette Cardaillac-Hermosilla, investigadora hispanista y profesora de la Universidad de Bayonne (hermana del conocido moriscólogo Louis Cardaillac, hay que precisarlo, para no confundirla tampoco con Denise Cardaillac, también hispanista y profesora de la Universidad de Montpellier, que lleva el apellido de su marido), presentó el 8 de enero de 1994 su tesis de Doctorat ès Lettres en la Universidad Michel de Montaigne - Bordeaux III, sobre *La magie en Espagne morisque et vieux chrétiens. XVIème et XVIIème siècles*, en dos volúmenes (336 y 229 págs.), dirigida por el prof. Bernard Lavallé. El tribunal, formado por los profesores A. Roig, A.V. Rodríguez, B. Lavallé y J. P. Dedieu, le concedió la máxima calificación. La publicación de la versión española de la tesis, con revisión del Dr. Bernabé Pons y prólogo del Dr. Epalza, ha sido aceptada en la Serie "Estudios Mudéjares" del Centro de Estudios Mudéjares, de Teruel.

Tesis doctoral de Francisco Javier García Marco (Universidad de Zaragoza)

El 17 de diciembre de 1994, Francisco Javier García Marco, profesor de Biblioteconomía en la Universidad de Zaragoza, defendió su tesis doctoral *Sistemas de información en historia regional: los mudéjares del Jalón y Jiloca medios en el siglo XV*, en el Departamento de Historia Medieval de dicha Uni-

versidad. El Director de la Tesis, Dr. José Luis Corral Lafuente, es Profesor Titular de ese Departamento. La tesis (cuatro volúmenes, de los cuales dos de apéndices documentales) tenía dos partes: una de estudio de la documentación sobre esa región aragonesa en el XV y otra de innovadora utilización de programas informáticos para el estudio social de una población medieval y sus actividades, especialmente de dimensiones económicas y lazos familiares. La documentación básica del estudio era de origen notarial, muy rica, aunque fragmentaria. Obtuvo la máxima calificación.

TESINA DE JOSÉ FRANCISCO CUTILLAS FERRER EN ALICANTE

José Francisco Cutillas Ferrer, doctorando de Filología Árabe del Departamento de Filologías Integradas (Sección Estudios Árabes e Islámicos) de la Universidad de Alicante, presentó el 2 de noviembre de 1995 su trabajo de investigación, dirigido por el Dr. Míkel de Epalza, titulado *Un maqtal chií en castellano escrito por un morisco exiliado del siglo XVII. "Crónica y relación de la esclarecida descendencia xarifa"*, con edición y estudio de este manuscrito, conservado en la miscelánea D 565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia. Además de probar la estructura y origen chií del texto, presenta el universo religioso del chiismo del siglo XVII en el Imperio Otomano, donde los moriscos participaron en muy diversas corrientes ideológicas, aunque no tuvieran más arraigo que los lingüísticos e islámicos generales en el pasado andalusí e hispano de la Península Ibérica. El tribunal, formado por los Dres. María Jesús Rubiera Mata, Míkel de Epalza Ferrer y Luis-Fernando Bernabé Pons, le otorgó la máxima calificación. Este trabajo ha sido aceptado para su publicación en la Serie "Estudios Mudéjares" del Centro de Estudios Mudéjares, de Teruel.

TESIS DOCTORAL DE TAOUFIK LIMAM

El investigador tunecino Taoufik Limam defendió el día 17 de enero de 1995 en la Universidad Complutense de Madrid (Departamento de Filología Románica) su tesis doctoral *Edición, estudio lingüístico y glosario del ms. morisco nº 6016 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, dirigida por el Dr. D. Álvaro Galmés de Fuentes. El tribunal, compuesto por los doctores Dª María Jesús Viguera, D. Míkel de Epalza, D. Antonio Vespertino Rodríguez, Dª Mercedes Sánchez Álvarez y Dª Doris Ruiz Otín, concedió al trabajo la calificación "apto cum laude".

TESIS DOCTORAL DE MARÍA ALMUDENA GARCÍA ALGARRA

El 6 de marzo de 1995 la Sra. María Almudena García Algarra defendió en la Universidad Autónoma de Madrid su tesis doctoral *El "istisqà": la petición de lluvia. Un manuscrito mudéjar de la Huesca del siglo XV*, dirigida por el Dr. D. Serafín Fanjul. El tribunal le otorgó la calificación de "apto cum laude".

TESIS DOCTORAL SOBRE MORISCOS CATALANES, POR PASCUAL ORTEGA

El 25 de septiembre de 1995, defendió su tesis doctoral en el Departamento de Historia Medieval de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona-Reus, el investigador Pascual Ortega Pérez, sobre *La sociedad de las tierras del Ebre: el señorío templario y hospitalario de Ribera d'Ebre i Terra Alta (1150-1350)*, tesis dirigida por el Dr. Manuel Sánchez Martínez, de la Institució Milà i Fontanals del C.S.I.C. de Barcelona. La tesis, que tiene como uno de sus ejes principales la población musulmana mudéjar de la región, a lo largo de la Edad Media, obtuvo la calificación máxima de "Apto cum Laude por Unanimidad".

EDICIÓN DE DOS MANUSCRITOS MORISCOS DE MEDICINA

Dos manuscritos moriscos de medicina, los únicos conservados, en árabe y aljamiado, relacionados entre sí pero de diversa amplitud y contenido, van a ser objeto de próximas ediciones. El primer texto ha sido estudiado por la Dra. María Concepción Vázquez de Benito, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos y Decana de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca («Sobre un manuscrito árabe hallado en Alcázar de Consuegra», *Homenaje/Homenatge a María Jesús Rubiera Mata*, Universidad de Alicante) y el segundo, de la Biblioteca Nacional de Madrid (Caja 18.585/XXI), será publicado en Bélgica, con un minucioso estudio, por el Prof. Ron Barkai, de la Universidad de Tel-Aviv.

II SIMPOSIO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS ARABES

En este Simposio, que se celebrará en la Universidad de Córdoba del 24 al 26 de Noviembre de 1995, el Dr. D. Pablo Beneito Arias, de la Universidad Complutense de Madrid, ha anunciado su participación con el trabajo "La traducción morisca de un opúsculo de Ibn ᶜAbbād de Ronda".

ÍNDICE GENERAL

Comité de redacción 4

Presentación de este número 5

Colaboradores de este número 7

SECCIÓN "MUDÉJARES"

ANNA DOMINGO I GRABIEL
La veu de Sarraïns i Sarraïnes de la Corona d'Aragó a la documentació cristiana del segle XIV 11

ROSER SALICRÚ I LLUCH
Sarraïns desaveïnats d'Elx a mitjan segle XIV (1449) segons llur propi testimoni: dificultats econòmiques i conflictivitat interna de la moreria 23

ISABEL BONET O'CONNOR
En busca d'una minoria perduda: notícies sobre els mudejars de Xàtiva 67

MANUEL ESPINAR MORENO
La voz de los mudéjares en la aljama de Guadix (1490-1500) 85

SECCIÓN "MORISCOS"

BERNARD VINCENT
Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal 131

GREGORIO COLÁS LATORRE
Los moriscos aragoneses: una definición más allá de la religión y la política 147

AURELIO GARCÍA LÓPEZ
Moriscos andalusíes en Pastrana. Las quejas de una minoría marginada de moriscos, con noticias sobre su paralelismo en el Reino de Granada 163

SERAFÍN DE TAPIA
Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución? 179

AURELIA MARTÍN CASARES
De la esclavitud a la libertad: las voces de moriscas y moriscos en la Granada del siglo XVI 197

ENRIQUE SORIA MESA
Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el Origen de la Casa de Granada 213

AMALIA GARCÍA PEDRAZA
El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de su religiosidad a través de fuentes notariales 223

JAVIER CASTILLO FERNÁNDEZ
Luis Enríquez Xoaida, el primo hermano morisco del rey católico (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social) 235

JUAN ABELLÁN PÉREZ
La voz de los moriscos en los LAR del reino de Granada (deslindes y amojonamientos) 255

JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO
Una carta morisca de dote y arras. Granada (1540) y Juan Martínez Ruiz 263

SECCIÓN "TEXTOS Y CONTEXTOS"

MÍKEL DE EPALZA
La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano 279

LUIS F. BERNABÉ PONS
Nueva hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminŷo 299

MARÍA JESÚS RUBIERA MATA
Nuevas hipótesis sobre el "Mancebo de Arévalo" 315

SOHA ABBOUD HAGGAR
Al-ǧihād según el manuscrito aljamiado de al-Tafrīᶜ de Ibn al-Ǧallāb 325

MERCEDES SÁNCHEZ ÁLVAREZ
Observaciones sobre el arcaísmo lingüístico de los textos aljamiado-moriscos 339

PINO VALERO CUADRA
La leyenda de la doncella Carcayona 349

JESUS ZANÓN
Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta 363

FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ
Los mudéjares, según la riḥla de Ibn Aṣ-Ṣabbāḥ (m. después 895/1490) 375

JOSÉ FRANCISCO CUTILLAS FERRER
Un texto chií en castellano, del s. XVII, en el universo cultural islámico de los moriscos expulsados 393

MIGUEL ÁNGEL AULADELL
Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII 401

ABDEL-HAKIM GAFSI SLAMA
Aproximación al estudio de los textos en árabe de los morisco-andalusíes en Tunisia 413

ANDRÉ STOLL
Avatares de un cuento del Renacimiento. El Abencerraje, *releído a la luz de su contexto literario-cultural y discursivo* 429

CARMEN A. MARTÍNEZ ALBARRACÍN y JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO
Las "alguacías" más antiguas en los manuscritos de Ocaña (Toledo) 461

YVETTE CARDAILLAC-HERMOSILLA
Quand les morisques se mariaint... 477

SECCIÓN "ARTE MUDÉJAR"

BERNABÉ CABAÑERO SUBIZA
Consideraciones sobre los talleres de decoración arquitectónica de la Marca Superior de los siglos X y XI y su identificación a partir de obras mudéjares 509

PILAR NAVARRO ECHEVERRÍA
Presencia toledana en las yeserías mudéjares aragonesas del siglo XVI 519

BEATRIZ RUBIO TORRERO
Notas sobre las techumbres mudéjares turolenses 535

NOTAS

LUCE LÓPEZ-BARALT
Noticia de un nuevo hallazgo: un códice adicional del Kāma Sūtra español *en la Biblioteca de Palacio de Madrid (ms. 1767)* 549

LEONARD P. HARVEY
Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la taqīya *por los moriscos* ... 561

JAIME CÁCERES ENRÍQUEZ
La mujer morisca o esclava blanca en el Perú del siglo XVI 565

BIBLIOGRAFÍA

ÁNGEL LUIS CORTÉS PEÑA
La moriscología en revistas andaluzas (1962-1994) 577

ANA REYES PACIOS LOZANO
Bibliografía de arte mudéjar. Addenda (1992-1995) 613

MÍKEL DE EPALZA y LUIS F. BERNABÉ PONS
Bibliografía de mudéjares y moriscos, I 631

RECENSIONES

A. TEMIMI (Ed.), *Bibliographie Générale d'Études Morisques* (M. DE EPALZA) 659
A. TEMIMI, *Études d'histoire morisque* (M. DE EPALZA) 663
J. HINOJOSA MONTALVO, *La morería de Elche en la Edad Media* (M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ) 665
A. TEMIMI (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac* (L.F. BERNABÉ) 667
C. LÓPEZ-MORILLAS, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el Profeta de los moriscos* (M. DE EPALZA) 670
Mª L. LEDESMA, *Vidas mudéjares* (F. FRANCO SÁNCHEZ) 676
M.D. MEYERSON, *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel, entre la coexistència i la croada* (F. FRANCO SÁNCHEZ) 680
ROBERT I. BURNS, *El Regne Croat de València. Un país de frontera al segle XIII* (F. FRANCO SÁNCHEZ) 686
L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrès Internacional 380è Aniversari de l'Expulsió dels moriscos (F. FRANCO SÁNCHEZ) 692

NOTICIAS 701

ÍNDICE GENERAL 711

CENTRO
DE ESTUDIOS
MUDÉJARES

Instituto de Estudios Turolenses

ÁREA DE ESTUDIOS
ÁRABES E ISLÁMICOS

Universidad de Alicante